فلسفة فيورباخ

تأليف
د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة
القاهرة ت/ ٩٠٤٦٩٦

فلسفة فيورباخ

تأليف
د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة
القاهرة ت/ ٩٠٤٦٩٦

إهـــداء

.. الى النجوم التى تنير ســماء حياتى

زوجتى وابنائى

احمد

مقـــدمة

بقلم : الاستاذ الدكتور حسن حنفى

هـذه بالفعل اول دراسـة كاملة عن فيورباخ باللغـة العربية ، قدمت اولا كرسالة للدكتوراة فى قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة فى فبراير ١٩٨٦ ثم اعيدت صياغتها ثانيا واعدت للنشر لجمهور القراء ، والفضل الأول فى انجازها على هـذا النحو انما يرجع للأستاذ الدكتور يحيى هويدى المشرف على الرسالة والذى تعهدها برعايتـــه ، وامدها بتوجيهاته ، واثراها بنقده ٠

والدراسة على هـذا النحو محكمة البنـاء ، تغطى الجوانب الرئيسية فى فلسفة فيورباخ فى فصولها الستة ٠ وقد اتبع الباحث المنهج الصاعد ، ينتقل فيه من الجزء الى الكل ، من الطبيعة الى الانسان ، ومن الخارج الى الداخل ، ومن الحس الى العقل ، ومن الفرد الى المجتمع ٠

فقد خصص الباحث فصـلا تمهيديا باكمله « المدخل الى فلسـفة فيورباخ » يعرض فيه لاشكالات وضعه فى اللغـة العربيـة من حيـث المصطلحات ، لذلك استطاع الباحث التعبير عن مضمون فلسفة فيورباخ باسلوب سـهل ، وبعبارة سلسلة ، فجاءت اقرب الى التاليف منها الى الترجمة ٠ ومع ذلك يظل لفظ Wesen اقرب الى الجوهر منه الى الماهية صحيح ان اللفظ الالمـانى يفيد معانى الجوهر ، والمـاهية ، والحقيقة ، والطبيعة ، والموضوع ، ولكن لمـا كان المقصد هو المعنى الحسى الطبيعى المادى كان لفظ جوهر اقرب للمعنى وليس لفظ الماهيـة المنطقيـة المجردة٠

كما عرض الباحث لاعمال فيورباخ وحياته وعصره (الفصل الاول) ،بينا مراحل تطوره ، ومعتمدا على كثير من الدراسات والنصوص الأصلية خاصـة وان فيورباخ قد يكون هو الوحيد من بين الفلاسفة الذى اهتم باعداد طبعة كاملة لمؤلفاته اثناء حياته ومنذ بداية تاليفه لأنها كانت مصدره الوحيد

للرزق بعد أن استعصى قيامه بالتدريس فى الجامعات الالمانية التى حددتها روح المحافظة الدينية والرجعية السياسية . كما بين الباحث صلة فيورباخ بالهيجليين الشبان وحواره معهم . فقد خرجوا جميعا من نفس المصدر ، هيجل ، وحملوا نفس الهم ، واقع المانيا الذى يتوق الى الثورة الاجتماعية والوحدة السياسية . ومع ذلك ، وبالرغم من اعتماد الباحث على نصوص فيورباخ الأصلية الا أنه اكثر من الاعتماد على الدراسات الثانوية ، والاشارة الى نتائج الباحثين والاستشهاد بهم مما قلل طابع الدراسة المباشرة على المادة الأصلية . كما استطاع الباحث أن يكشف من خلال كتابات فيورباخ فى تاريخ الفلسفة عن الوعى الأوربى وهو يؤرخ لنفسه واضعا بداياته فى الوعى الذاتى ، وواصفا تطوره فى خطين ينطلقان من نقطة واحدة ثم ينفرجان ، متباعدين ومتقابلين بل ومتعارضين : المثالية والواقعية ، العقلية والحسية ، الصورية والتجريبية . ولو أنه لم يبين بما فيه الكفاية انتقال الوعى الأوروبى كله من مرحلة الدين الى مرحلة المثالية على يد هيجل ، ثم من مرحلة المثالية الى مرحلة الواقعية على يد فيورباخ . وبالتالى يكون الوعى الأوربى قد مر بمراحل ثلاث : الدين (المسيحية) ، المثالية (هيجل) ، الواقعية (فيورباخ) . وهى نفس المراحل الثلاث عند فيكو قبله : الآلهة ، والابطال ، والانسان ، وعند كومت A.Comte المعاصر له : الدين ، الميتافيزيقا ، العلم .

كما استطاع الباحث فى فصوله الخمسة التالية ابراز اهم النتائج لدراسته . فظهرت العودة الى العالم ، الطبيعة والانسان فى الفصلين الثانى عن الطبيعة ، والثالث عن الانثروبولوجيا ، كما ظهر الانسان بلحمه وعظمه ودمه فى الفصل الرابع عن النزعة الحسية وابعاد الانسان . وظهر الدين القلبى ، والأساس النفسى للدين ، الخوف ، والحب ، والاعتماد فى الفصل الخامس عن نظرية التفسير . واخيرا ظهرت الصلة بين الدين والسياسة فى الفصل السادس عن الأخلاق والسياسة كاشفا تآزر الاثنين فى وعى الانسان وفى المجتمع كما بين اسبينوزا فى « رسالة

فى اللاهوت والسياسة » . ومن ثم يكون نقد الدين مقدمة لنقد المجتمع ، ويكون الاخوة الماركسيون العرب فى الانتقال الى ماركس مباشرة دون المرور بالهيجلية ونقدها ودون التطهر فى « قناة النار » اقرب الى الطوباوية منهم الى العلمية ، يرنون الى المستقبل اكثر مما يرون الحاضر ، لا فرق بينهم وبين السلفيين الذين ينظرون الى الماضى ، ويميلون الحاضر اليه ، وتظل اهمية فيورباخ انه فى المجتمعات التراثية يكون نقد الدين كمقدمة لنقد المجتمع ، وان فيورباخ هو المرحلة المتوسطة التى تعبر عن انتقال المجتمعات من الدين الى الثورة او من المثالية الى الواقعية او بلغة القدماء من « التأويل » الى « التنزيل » .

لذلك كان يمكن للخاتمة أن تكون اكثر فيورباخية مما هى عليه عن طريق تطبيق حدسه الرئيسى فى واقعنا المعاصر بدلا من المحاور الثلاث فى فكر فيورباخ والتى هى اقرب الى الموضوعات الرئيسية التى تدور فيها كتاباته : اصلاح الفلسفة ، نقد الدين ، والانسان والانثروبولوجيا ، كما أن مراحل فكر فيورباخ فى الفصل الخامس : جوهر المسيحية ، وجوهر الايمان ، وجوهر الدين ، والثيوجونيا اقرب الى الموضوعات التى الف فيها فيورباخ منها الى المراحل الفكرية المتميزة ، بل ان فيورباخ من الفلاسفة الذين لهم حدسهم الأول الثابت الذى لم يتغير مثل هيجل ، وبرجسون ، وليس المهم ، كما يفعل المؤلف فى الخاتمة وضع دراسته التى تمت فى القاهرة بين الدراسات الفيورباخية التى تمت فى الغرب . فكل دراسة جادة تتم فى حضارة خاصة بناء على واقع خاص ولتحقيق هدف معين . فاذا كانت الدراسات الفيورباخية فى الغرب قد حاولت وضع فيورباخ فى اطار الفلسفة الغربية فان هذه الدراسة حاولت أيضا تقديمه كتاريخ للفلسفة الغربية . فأصبح فيورباخ أحد الروافد الغربية الجديدة الممتدة الى فكرنا المعاصر كما فعلنا من قبل مع ديكارت ، وكانط ، وهيوم ، وهيجل ، وبرجسون ، وروسو ، ومل ، ورسل ، ووليم جيمس ، وهيدجر ، وسارتر ... الخ . لذلك جاءت الدراسة اقرب الى تاريخ

الفلسفة منها الى الدراسات الفيورباخية التى تاخذ حدس فيورباخ الرئيسى لتطبيقه فى حضارات اخرى غير الأوربية ، وفى ديانات اخرى غير المسيحية ، وفى واقع آخر غير واقع المانيا فى القرن الماضى • ومع ذلك ، استطاع الباحث ان يضع فيورباخ فى تاريخ الفلسفة الغربية مع السابقين عليه واللاحقين له ، معطيا قراءة وجودية له حتى ولو كانت وجودية مسيحية من برديائيف او وجودية يهودية من مارتن بوبر •

واذا كان الباحث قد عقب وناقش مرة واحدة فى آخر الفصل الخامس فياليته قد قام بذلك فى كل فصل حتى يمكن ايجاد تطبيقات اخرى لفيورباخ فى حضارات اخرى وحتى يتم اثراء الفكر العربى المعاصر بهذا الرافد الجديد ، ويتم توظيفه فى الصراع الدائر الحالى بين قوى المحافظة وقوى التقدم على الصعيدين الدينى والسياسى • واذا كان الباحث قد استطاع فى مدخله أن يعرض لاشكالات وضع فيورباخ فى اللغة العربية من حيث المصطلحات فانه كان بامكانه دفع التعريب خطوة اخرى ونقله من مستوى الألفاظ الى مستوى المعانى والاشياء ، وهى اشكالات المضمون ، دلالة فيورباخ بالنسبة لتراثنا الحى وفكرنا الحالى وواقعنا المعاصر الذى يمكن الكشف عن مدى تغلغل فيورباخ فيه • لقد حاول الباحث ، والحق يقال ، عقد مقارنات بين التراث الغربى والتراث القديم ولكن نادرا للغاية • ما كان احوجنا أن ندرس فيورباخ مقارنين اياه بمثيله فى تراثنا الكلامى والصوفى • فكل حضارة بها فيورباخ لأنه اختبار ثابت ودائم فى كل حضارة • الانثروبولوجيا عود الى الانسان اذا ما وقع فى الاغتراب • فالانثروبولوجيا حقيقة الثيولوجيا • الانثروبولوجيا هى الحقيقة ، والثيولوجيا هو الوهم • الأولى شرعية تعبر عن موقف طبيعي للانسان ، والثانية مزيفة تعبر عن موقف مغترب للانسان • والتصور الانثروبولوجى للطبيعة موجود عند اخوان الصفا خاصة والصوفية عامة • صحيح انه توجد اشارتان : الأولى لابن الايادى الذى يذكر الاشعرى مقالته : ان الانسان عالم ، قادر ، حى ، سميع ، بصير ، متكلم ، مريد بالحقيقة ،

والله كذلك بالمجاز . وهى نفس مقالة فيورباخ . والثانية لابن عربى فى توحيده بين الحق والخلق ، بين الله والطبيعة ، وبين الله والانسان فى الانسان الكامل .

وبالرغم مما يوجد فينا من عيوب البشر جميعا فانني قد عرفت المؤلف « الشاب » تلميذا ، وزميلا ، وصديقا ما يقرب من عشرين عاما . رايت فيه الشاب المتحمس ، والمفكر القلق ، يعيش فكره ، ويجعل الفلسفة حياته . يجمع المذاهب الفلسفية على نحو موسوعى ، ويطلع على اكثر من حضارة لدرجة أن الفلسفة لديه اصبحت جمع اكبر قدر ممكن من المعلومات والأخبار الفلسفية . وكثيرا ما امازحه بتسميتى له « ارشيف » الفلسفة . وفى نفس الوقت لديه احساس مرهف بالواقع الفلسفى المعاصر وبازمتنا الحالية مما يجعله اقرب الى المفكر الملتزم بقضايا العصر منه الى معلم مهنته الفلسفة . عرف فكرى منذ انشاته ، واطلع على مؤلفاتى ، قارئا ومتاثرا . ناقشنى ، وصاحبنى على مدى حياتى الجامعية لدرجة الاعتماد عليه فى كثير من نشاطاتنا الفلسفية فى قسم الفلسفة أو فى اللقاءات والجمعيات الفلسفية . فله منى كل تشجيع يقوم بنشر باكورة اعماله . وطالما نصحته بالضرب فى الأعماق بدلا من الطيران فى الهواء فوق اكبر مساحة من الأرض ، وبأن يكون فيورباخيا اكثر منه هيجليا ، ومازلت اكرر له النصيحة ، أن يتجاوز دور مؤرخ الفلسفة الى دور الفيلسوف ، وأن يكون مقالة فى الفلسفة وليس فقط عن الفلسفة كما فعل كبار الفلاسفة وهم يكتبون تاريخ الفلسفة مثل هيجل ، ورسل ، وياسبرز ، ورويس ، وفيورباخ نفسه .

هذه المقدمة تحية له ، واعتراف بجهده ، وتشجيع له على الابداع الفلسفى . وهو غنى عن المدح والثناء لأنه يعلم ان الفلسفة ليست ثناء على احد بل هى ثناء على الفلسفة ، وبان الحوار بين المفكرين هو روح الفلسفة بعيدا عن « الفرقة الناجية » .

د. حسن حنفى
القاهرة ٢٤ يناير ١٩٨٩

تعقيب :

ان الشكر في صورته البسيطة لأستاذي الأستاذ الدكتور حســـن حنفي على مقـدمة القيمة لباكورة اعمالي ليس كافيا ٠

فانني لابد ان اشكره مرة لحسن قراءته لمـادة كتابي ٠

ومرة اخرى لتفضله بتقديم العمل بصورة موسعة هي اقرب الى أن تكون دراسة تحليلية نقدية لي من كونها مقدمة تقليدية تستهدف مجـــاملة المؤلف ٠

من كلمات الدكتور حسن حنفي :

« من راى غرسى معوجا فليسانده بغصن آخر » ٠

كلمة اوليــــة

لقد اقتضى دفع هــذا العمل الى المطبعة ، الى اعادة كتابته ، اى اعادة قراءته ، ليس من اجــل تحويل بحث اكاديمى من رســالة للدكتورة إلى كتــاب للمثقف والقارىء العربى ، بل الى اعادة الحساب مع النفس ومحاولة التوصـل الى قناعات مبدئيـة دافعت عنها واحاول التاكيد عليها من جديد • ويهمنى ان انوه منذ البداية بالفضل الكبير الذى لا يمكننى انكاره لاستاذى الكبير الدكتور يحيى هويدى الذى لولاه بحق لمــا راى هــذا العمـل النور ، فقــد كان ـ رغم كل الظروف ـ المعطاء دوما الأســتاذ بحق كما أؤكد فضــل المفكر العربى الكبير الدكتور حســن حنفى اســتاذى الذى اعتز عميــق الاعتزاز بتتلمذى عليه ، والذى كان ملهمى فى هــذا العمل منــذ بدايته فكرة فى ذهنى ، ومرورا بتوفيره المــادة العلميــة للبحث وملاحظاته ومناقشــاته معى ، رغم تباعده المكانى ـ انذاك ـ فقد افاد قربه الفكرى العمل وصاحبه • ولا يعنى اعترافى هذا الا التاكيد على ارجاع ما فى العمل من حسنا الى اصحابه ، اما مثاليه وما يمكن ان يؤخــذ عليه من مآخــذ فهى ترجــع الى بمفردى •

والذى اقصــده باعادة الكتابة ، او اعادة القراءة هو محاولة تجاوز الذات من اجل تقديم فيلســـوف هام يراه البعض مجرد تلميذ لهيجل « الذى وســع علمه كل شىء » وجمع الفلســـفة منذ كانت والى ما شــاء الله ورأى فيــه البعض الآخر مجرد تمهيـــد لمــاركس ومبشرا بفلسفته ، اما فيورباخ الذى نذرت جهدى من الآن من اجل تقديمه الى الثقافة العربية والفكر العربى تقديما يليق بمكانه بحيث يصبح جزءا مكونا من فكرـــا المعاصر يثير الحيــاة فى مياهنا الراكدة حتى نعى مقصــد « قنــــاة النار » ونتفهم خطابه الفلسفى الانثربولوجى وهو يحدد لنا مبــادىء فلسـفة المستقبل ، فهو فيلســـوف المستقبل بلا منازع لأنه فيلســـوف الانســان ، وما احوجنــا اليوم الى التعرف على الانســـان وتاكيــــد وجوده فى وعينــا اى التعرف على فيورباخ وتقــديم فلســفته لعلنــا نشــارك فى المســتقبل بعــد ان ذوى المــاضى الذهبى من ايدينــا وافلت الحاضر منــا وفقــد الانســان •

احمد عبد الحليم عطية

المدخـــــل

الى فلســفة فيورباخ

المدخل الى فلسفة فيورباخ

١ ـ الموضوع والمصطلح :

أثرت فلسفة فيورباخ Feuerbach (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) فى كثير من تيارات الفكر المعاصر وتجاوز تاثيرها ما اوجدته من حماس عارم لدى الهيجيلين الشباب فى حياة فيورباخ الى الأثر العميق الذى أحدثته فى تطور الفلسفة الوجودية فى المانيا ، وفى نهضة وانبعاث الحركة الهيجيلية ، وما خلفته فى سيكولوبجيا الدين مما وضع فيورباخ فى بؤرة الاهتمام فى تاريخ الفلسفة المعاصرة(١) فقد ظهرت بصماتها الواضحة على فلسفات كل من : كير كجوورد وفرويد وهيدجروسارتر(٢) وبرديائيف وكذلك ماركس وانجلز . وقد اهتم بها ايضا من رجال اللاهوت كل من كارل بارث K. Bartlr وهانز اهرنبرج وكارل هايم(٣) . وفى ثقافتنا العربية نجد هذا الاهتمام لدى عبد الله العروى وحسن حنفى . خاصة فى دراسته الهامة من العقيدة الى الثورة .

وفى محاولتنا هذه لتقديم انثربولوجيا فيورباخ الفلسفية الى العربية نصادف العديد من الصعوبات . ولا تاتى هذه الصعوبات كثير من من يجهلون فلسفة فيورباخ بل تاتى ايضا من داخل صفوف كثير من المثقفين ذوى الاتجاهات العقائدية دينية كانت او سياسية لكنى ساشير فقط وبايجاز الى بعض الصعوبات البحثية المتعلقة بالفلسفة الفيورباخية وهى لا تتمثل فقط فى صعوبة لغته وانما فى غموض مصطلحاته وهو ما اشار اليه دارسو فلسفته ومترجمو كتبه الى الانجليزية والفرنسية . صحيح ان هناك اختلافا كبيرا حول اسلوب كتابة فيورباخ اشار اليه انجلز ومالفن كرنو M. Cherno انما الصعوبة فى نقل فكر فيورباخ ترجع فى الأساس الى نقل مصطلحاته الى حضارة ما زالت تحيا على مصطلحات ارسطو ، وتفهم الوجود والماهية والجوهر والطبيعة والاحساس والانسان فى اطار المصطلح القديم بينما مصطلحات فيورباخ تنطلق من الفلسفة الهيجيلية

ومن المثالية الألمانية عامة وتختلف عنها فى نفس الوقت . ورغم ان البعض يرى « ان فيورباخ لم يقدم الا قليلا من المشاكل التى تتعلق باللغة حيث انه لم يستخدم اللغة الفلسفية المعقدة »(٤) الا أنه يجب التاكيد على مدخلنا لفهم فلسفة فيورباخ يرتبط بفهمنا لمصطلحاته التى تاتى من وتختلف عن مصطلحات المثالية الألمانية .

ويشير التوسير Altusser فى ترجمته لنصوص فيورباخ آلى بعض الملاحظات حول الترجمة ويقدم المشاكل اللغوية والاصطلاحية التى ترتبط أساسا باللغة الفلسفية لفيورباخ ، كما يشير الى بعض التباسات التى تندرج داخل فكر فيورباخ النظرى وأخيرا الى صعوبة نقل الكلمات واستخدامها فى لغة أخرى .

ان فيورباخ الذى نشا أساسا فى عالم المثالية الألمانية الفلسفى وتكلم لغتها يأخذ مصطلحاته من : كانط وفشته وشليخ وهيجل ، وعلى هذا المستوى نجد فى لغته نزعة انتقائية ، كما نجد لديه عدم دقة فى تحديد التصورات ، وترجع عدم الدقة التى نتحدث عنها الى انه يعطينا انطباعا بانه يتكلم لغة كانط وفشته وهيجل لانه يبرهن فى كتاباته على وجهة نظرهم ، ولكن نظرا لان لديه افكارا مختلفة يعبر عنها فهو ينتقدهم ، والالتباس يأتى من عدم تحديده للمعنى الخاص به لما يستخدمه من مصطلحات ، فهو ينقل عنهم فى نفس اللحظة التى يضع فيها فكره الخاص به ، لكن بالفاظهم . ويرى التوسير ان هذا الخلط الذى نجده فى مصطلحات فيورباخ بين فهمه الخاص وفهم من سبقوه اوجد التباسا داخل فكر فيورباخ نفسه بشكل عميق .

ان كلمات مثل Gattung , Wesen , Sinnlichkeit لا تتسم فقط بازدواج خاص ومعان متعددة فى اللغة الألمانية ، لكنها تتسم بدلالة ازدواجية فى ذاتها لانها تقدم عند فيورباخ باعتبارها تجاوز للمعجم الفلسفى التقليدى ، محملة بدلالات مختلفة . فمصطلح

Wesen يشير احيانا كما يقول التوسير الى « الوجود الموجود من لحم وعظم ، والوجود الحقيقى ، واحيانا يشير الى الماهية والحقيقة الداخلية لهذا الوجود . هذا الازدواج ليس صدفة ، وله دلالته العميقة ، انه بالنسبة لفيورباخ تميز لـ « الواقع – الحقيقة » وهو تمييز يجب ان يتجاوز ، وان هذا التجاوز يعبر عن نفسه بالضبط فى هذه الكلمة الوحيدة الفريدة Wesen كانه حل سحرى للمشكلة التى يشير اليها(٥) . كما يعنى نفس المصطلح عند المترجم الانجليزى : ماهية enence ، وجود being طبيعة Nature وهو نفس ما يشير اليه حسن حنفى(٦) .

والمصدر Sinnlichkeit ليس له مقابل فى الانجليزية ، والكلمات المختلفة مثل Sensuous Sensual لا تتلاءم على وجه الدقة معها . واستخدام فيورباخ لكلمة Senmalismus يمكن ترجمتها الى الحسية Sensuolism او Sensuality التى تستخدم عادة . يقول التوسير ان مصطلح Sinnlichkeit يشير الى الحس Sensible كما فى das sinnliche كما يشير فى نفس الوقت الى النظام الحسى مثل du Sensible l'ordre او الطبيعة الحسية le nature sensible وصفة ما هو حسى la qualité de sensible ولكن فى نفس الوقت يشير الى القوة الذاتية التى يؤثر فيها النظام الحسى فى تميزه عن الفهم المجرد للاشياء .

و Sensililite هى الأشياء الحسية Die Sinnlichkeit كل ما هو راجع الى العالم الحسى ، كل ما هو معطى : للحواس ، للشعور ، للقلب ، اى لتقبل الذات المتفتحة لما هو موجود فى الخارج. والتباس مصطلح Sinnlihkeit يعبر عند فيورباخ عن ان هذا النظام الحسى الاستقبالى وحدة اصلية وغير منقسمة(٧) .

ويعبر مصطلح Gattung – الذى يشير الى النوع – عن

ازدواجيـة مماثلة وفيورباخ يتحدث عن الأنواع الحيوانيـة ، وعن افاقها الخاصـة الداخلة فى الجنس العام ، والانســان نفســه يندرج تحت مقولة النوع Gattung ، فهى ليست مقولة بيولوجيـة بحتة ، بل ان هـذه المقولة فى اساسـها مقولة نظرية »(٨) ٠

ويتحدث فيورباخ عن الله باعتباره Gegenstand (اى موضوع او تموضـع) ولا يقول object ويبين التوسـير الفـرق بينهما فى الألمـانية الأول Oegenstand هو موضـوع يقصـده الوعى وهـو داخل الوعى او فى الخيــال ومن صنع الوعى ، والثاى object موضـوع فى الخارج ٠ ومن هنـا اهمية الرجوع الى ما كتبه التوسـير لتحديد دلالة المصطلحات التى تمثل صـعوبة اسـاسـية فى فهم فلسـفة فيورباخ ٠ وبالاضـافة الى صعوبة المصطلحات فى اللغة الألمـانية هنـاك صعوبة مضاعفة فى نقل معناها الى لغة اخرى ٠ ويرتبط بهذه الصعوبات تحول فيورباخ من المثالية الهيجلية مع تشـبعه بافكارها الى فلسـفة جديدة تماما تستشرق المسـتقبل وتدور على ارض الطبيعة ٠

ويثير مدخلنـا الحالى تسـاؤلات عديدة حـول مغزى فلسـفة فيورباخ ، الذى الهب حماس معاصريه ٠ فقـد « كان الحماس عاما وصار الجميع فيورباخيين » كما كتب انجلز وكتب دافيد شتراوس ان نظرية فيورباخ هى حقيقة هـذا العصر وأشـار ماركس ان ليس هنـاك طريق للحرية والحقيقة سـوى نهـر النـار ، ان فيورباخ مطهـر عصرنا Purgatary »(٩) ٠ لقـد كانت صورة فيورباخ فى نظر معاصريه وفى نظر اوربا فى القرن التاسـع عشر هى صـورة فيورباخ الأربعينيات صـاحب « ماهيـة المسـيحية » ، فيورباخ الذى احـل المذهب الطبيعى والانسـانى والمـادية الانثربولوجيـا محل التقاليـد الدينية والذى كان اهتمامه بالدين اكثر من اى شىء آخر ٠ يقول فوجل H. Vogel : « ان فيورباخ هـو فيلسـوف الانسـان والانثربولوجيا

الفلسفية قد أمكنه ان يؤكد ان فلسفته كلها فلسفة دين وذلك بالمعنى العام لكلمة دين ، والتى تعنى الاهتمام بالمصير الانسانى ، ومن وجهة النظر هذه فان فيورباخ يشن انتقادا دائما ومكثفا على ما عده ضلالا للعقيدة اى زيف اللاهوت »(١٠) •

وقد بين فيورباخ مهمته فى مقدمته للمجلد الأول من اعماله الكاملة الذى نشر عام ١٨٤٦ بقوله : « ان المشكلة اليوم ليست وجود او عدم وجود الله ، انما وجود الانسان او عدم وجوده ، ليست المشكلة ما اذا كانت طبيعة الله مشابهة لطبيعتنا ولكن ما اذا كنا نحن البشر متساوين فيما بين انفسنا • وليس ما اذا كنا نشترك فى جسد المسيح باعتبار اننا ناكل الخبز ونشارك فى عقيدة «التناول» ولكن ما اذا كان لدينا خبز يكفينا ، ليس ما اذا كنا نعطى ما لله لله ، وما لقيصر لقيصر ولكن ما اذا كنا نعطى للانسان ما للانسان ، ليس ما اذا كنا مسيحين او وثنين ، مؤلهين او ملحديين ولكن ما اذا كنا ادميين او سنصبح كادميين نتمتع بصحة الروح والبدن والحرية والنشاط والحيوية ••• ان من يتحدث عنى كملحد لا يقول ولا يعرف عنى شيئا ••• ليس مهمة انكار وجود الله هى ما يعنينى ولكن ما يعنينى هو مشكلة عدم وجود الانسان »(١١) •

يبدو ان صعود فيورباخ السريع الى عالم الشهرة فى الفترة التى سبقت عام ١٨٤٨ قد تبعة هبوط خطير فى سمعته بعد هزيمة الثورة فى المانيا • هذا ما يجعل البعض يتساءل الم يكن فيورباخ سوى فيلسوف صغير خلع عليه الناس اهميته فلسفية زائفة ترجع الى ان بعض مؤلفاته حازت اعجابا مؤقتا فى عصره ! أو هل كان فيورباخ احد الذين وقعوا تحت وطأة التاريخ الذى لا يرحم كما يفترض ماركس ؟ او بمعنى آخر هل خلف فيورباخ فى شخص ماركس من فاقه واحتواه وتفوق عليه فى حياته حتى اصبحت فلسفته مجرد مقدمة تمهيدية

للماركسية ؟ او هل ترجع اهمية فيورباخ التاريخية الى كونه مرحلة انتقالية « من هيجل الى ماركس » على نحو ما نظر اليه « سيدنى هوك » ؟ او نقطة وصل بينهما على نحو ما راى « جان هيبوليت »(١٢) ؟ وهل الاطار الماركسى هو فقط الاطار الوحيد الملائم لدراسة فيورباخ ؟ وهل يرجع فشله بعد ١٨٤٨ الى قصور فى اعماله ، اى فى نظريته ، بمعنى انه تحدث كثيرا عن ابدال الفلسفة اولا بالانثربولوجيا ثم بعد ذلك بالعلم دون ان يحقق شيئا من هذا بنفسه ؟

وبالمقابل هناك مجموعة اخرى من الأسئلة تدور حول امكانية استخدام أطر ومناهج اخرى فى تناول فيورباخ ، او البحث عن مناهج جديدة لدراسته بالاضافة للتناول التاريخى لفلسفته باعتبار انه تحول من « العقل الى الثورة » ماركيوز ، او باعتبار انه نقطة تحول منعطف ، ليس فقط « نهاية المثالية الألمانية » انجلز ، لكن بداية للكثير التيارات المعاصرة كما لدى : فوجل Vogel ، ريردون Reordon ، روفيت Loweth وامام(١٣) . تلك مجرد أسئلة تنير الطريق وتمهد للبحث .

يرى البعض انه لا يمكن فصل فكر فيورباخ عن فكر كارل ماركس . فتاريخ الفلسفة الذى تحدده دراسة انجلز الشهيرة عن فيورباخ يقدم لنا مؤلف « ماهية المسيحية » كنوع من يوحنا المعمدان الخاص بدين القرن العشرين الجديد ، وبعد ان يضع فيورباخ فى هذا المنظور يظن بانه قد نال نصيبه ، يأخذ بعد ذلك فى ايراد المآخذ على فكره ويذكر التعديلات والاضافات التى الحقها ماركس بفلسفته . وكما يحدث غالبا فاننا نجد أن فضائل المعلم تقبع فى ظل نجاح التلميذ ، ففكره لا يوجد الا بمقدار ما يسمح لنا بالعثور على الخطوط الأولى لفلسفة تتجاوزه . وهو حكم متحيز لانه يغفل عما فى فكر فيورباخ من ثراء حقيقى(١٤) .

واذا شــئنا اذن ان نكون عادلين مع فيورباخ يجدر بنا ان نعيد له ذلك الاســتقلال النسـبى الذى من حقــه ان يطالب به ازاء ماركس الذى يلحقــه ، وازاء هيجل ايضــا الذى يســبقه ، وهــذا ما نحاول ان نفعله بتقديم صورة موجزه لحياته وتطور كتاباته •

٢ ـ حيــــاته :

ولد فيورباخ (لدفيج اندرياس فيورباخ) فى ٢٨ يوليه ١٨٠٤ فى مدينة لنــدسـهوت Landslut ببافاريا حيث تولى والده بول جوهان انسلم فيورباخ رئاســة المحكمة العلية ، وكان والده اول بروتستانتى متحرر براس جامعة بافاريه ، وقــد كتب كتابا هاما عن « القانون الجنائى فى القرآن الكريم » كان لدفيج الابن الرابع وبعــده اربعة آخرون • وبعــد ان انهى المرحلة الابتدائية ١٨١٤ ترك بيت اسرته والتحق بمدرســة فى انســباخ ، وفى عيــد ميلاده الســادس عشر اظهر ميولا دينيــة واضحة واكمل امتحاناته فى الثانوية ١٨٢٢ ومكث عاما قبــل ان يكمل دراســته فى اللاهوت فى بيت والده حيث ازدادت فى بافاريا حــدة رد الفعل الكاثوليكى المتطرف وقــد ادى هــذا بدوره الى رد فعــل جذرى فى المجتمع البروتستانتى الصغير الذى ينتمى اليــه فيورباخ • وهــذا التعصب الدينى مســئول الى حــد كبير عن المصــاعب العامة فى المــانيا وعن ارســال لدفيح الى هيدلبرج •

وبعــد ان انهى فيورباخ دراســاته الثانوية قرر تكريس نفســه لدراســة اللاهوت البروتســتانتى • ونســتطيع منذ هــذه الفترة ان نلمح بذور ذلك الاهتمام القوى والدائم بالدين الذى ظل يستشــعره قلب فيورباخ الحى ، ووعيه الذى لم يكف ابدا عن التســاؤل بقلق حــول الأمور الدينية ، وحــول نظرية لوثر التى اصابها الفتور اثر قرن هيمنت فيه العقلانية ولســوف يكتب بعــد ذلك حين يتحــدث عن مســيرته الروحيــة قائلا : لم يكن اول ميل استشعرته فى حيــاتى ميــلا للعلوم او الفلســفة بل للدين ، وهــذا الميــل لم يأتنى بفعل التربية الدينية

التى تركتنى ـ كما اذكر جيدا ـ غير مبال بها ، او بسبب تاثيرات خارجية ، بل اتانى هذا لميل من ذاتى فحسب ، انطلاقا من رغبتى فى شىء لم تكن توفره لى بئيتى ولا التعليم الذى كنت اتلقاه فى المدرسة(١٥) . لقد كان التفكير فى الله يؤرقه دائما . وقد لخص فيورباخ نفسه تطوره الفكرى منذ كان طالبا للاهوت حتى نشر كتاب « ماهية المسيحية » مرورا بالمرحلة التى تاثر فيها بهيجل فقال : كانت فكرتى الأولى هى الله ، وكان العقل هو فكرتى الثانية وكان الانسان هو فكرتى الثالثة والأخيرة .

لقد استمع لدفيج الى محاضرات فى اللاهوت التاملى لكارل داوب K. Daub وهو من رجال الكنيسة الذين تاثروا بالاتجاهات المعاصرة ، والذى كان يمر فى هذا الوقت بالمرحلة الهيجيلية . كما استمع الى محاضرات هـ . ج . بولس H. g. Paulus عن تاريخ الكنيسة . وفى غضون عام قرر فيورباخ الا يستقى معلوماته من مصدر غير مباشر ، ونجح فى الحصول على موافقة ابيه فى ان ينتقل الى برلين ، مركز الفكر ، حيث كان هيجل نفسه يلقى محاضراته ، ووصل الى هناك عام ١٨٢٤ ، وتلقى خطابات فيورباخ الى والده فى هذه الفترة الضوء على تطوره الروحى فقد كتب من هيدلبرج فى ١٨٢٤ يقول :

« ... كم سيكون مفيدا بالنسبة لى بعد استيعاب افضل شىء من داوب العظيم ان اواصل سيرتى فى برلين ، حيث على العكس من هنا لا توجد شجرة واحدة فقط من المعرفة يلتقط منها ثمار العلم ، بل حديقة غناء مليئة بالاشجار المتفتحة حيث كل علم ، بل كل جزء من العلم يمثله اناس مشهورون ، وحيث يمكننى ان استمع للكلمة الحية عن الروح وليس الكلمة الصادرة عن السلطة ويمكننى ايضا ان استمع شليرماخر ، أين يمكننى ان ادرس التاويلات وتاريخ الكنيسة بطريقة افضل من التى يمكن ادرسها لدى شليرماخر ؟ مثل هذه المحاضرات

ضرورية الى حد كبير . ان دراسة اللاهوت والفلسفة فى برلين فى أيدى أساتذة مختلفين ، وتتم بصورة مختلفة تماما عما يجرى هنا »(١٦) .

وكتب من برلين الى والده يقول : « ... مضت أربعة اسابيع منذ بدأت دراستى هنا ، الا أنها مفيدة حقا ، فما كان غامضا وغير قابل للفهم فهمته الآن بوضوح ، وأدركت ضرورته من خلال المحاضرات القليلة لهيجل التى حضرتها حتى الآن ، ما كان يكمن داخلى مثل الجمر تفجر الى لهيب ، ولا تعتقد للحظة واحدة اننى أخدع نفسى ، فالمرء الذى يلهمه الحافز للمعرفة ويأتى الى هيجل فانه يحس التأثير القوى لخصوبة وعمق أفكاره »(١٧) .

تحول فيورباخ من دراسة اللاهوت الى الفلسفة ، فلا خلاص الا بالفلسفة « يمكن للمرء ان يرضى الآخرين فقط اذا كان يستطيع ان يرضى نفسه ، ويمكن ان ينجز شيئا اذا كانت لديه القدرة على انجازه. واشتياقى للفلسفة يدعمه استعدادى لها . فلا يمكن للانسان أن يتقدم فى مكان أسرع مما يتقدم فى الفكر ، وما لما تخلى عن حدوده فانه يكون مثل التيار الذى يحملنا بعيدا دون مقاومة . واذا أردتم منى أن ارجع الى اللاهوت الآن فان ذلك سوف يكون مثل اجبار روح خالدة لأن ترجع الى صدفتها الميتة والمهجورة ، أو مثل تحويل فراشة مرة أخرى الى شرنقة »(١٨) .

تابع فيورباخ محاضرات هيجل بانتظام وكان متحمسا لها وهو لا يزال طالبا فى اللاهوت ، ثم أصبح من مؤيدى هيجل وشعرانه لم يستطع ان يوفق بين دراسته للاهوت واهتمامه بالفلسفة وفى عام ١٨٤٨ كتب عن هذه الفترة يقول : « دخلت جامعة برلين فى حالة يائسة لا اعرف ماذا اقرر ، وشعرت فى نفسى بالصراع بين الفلسفة واللاهوت ، وضرورة التضحية باحداهما من اجل الآخر(١٩) . لقد اشار فيورباخ —

عندما كان يحاول الحصول على موافقة ابيه للذهاب الى برلين - الى انه هناك ستتاح له فرصة سماع شليرماخر ، الا أنه بعد ان سمع هيجل وجد ان خلط شليرماخر بين الحرية والتبعية ، بين العقل والايمان ، لا يتلاءمان على الاطلاق مع روحه التى ترغب فى الحقيقة ، اى تنزع الى الوحدة والمطلق(٢٠) .

وقد ترك فيورباخ برلين فى منتصف عام ١٨٢٦ متوجها الى ارلانجن حيث امكنه تكملة دراسته وهناك حاول دراسة العلوم الطبيعية وحضر محاضرات فى الفسيولوجى والتشريح على كوخ koch ، لكن ظروفه المالية حالت دون ذلك . واكمل دراسته فى الفلسفة ١٨٢٨ . ورغم انه قد بدأ يشك فى يقين الاراء الهيجيلية حول الأساس العقلى للطبيعة ، فاننا نراه فى رسالته التى كتبها ١٨٢٨ لا يزال يقف على أرضية المثالية الموضوعية فى بحثه عن : العقل الواحد الكلى اللامتناهى De Ratione una Universoli infinito . لم يبتعد فيورباخ فى هذه الفترة كثير عن استخدام التصور الهيجلى ، فالعقل نشاط كونى مشابه للطبيعة وهو الذى يوحد الوجود مع الفكر . والعقل هو الذى يمكن الانسان مى تخطى حدود الفردية ليرتبط بالآخريين ، مقابل المسيحية ديانة الفردية . ومن ثم فان هذا العمل الذى يتعدى المثالية الموضوعية الكلاسيكية والذى يعتمد على التحليل الهيجلى يسير فى مسار الانسانية التى تظهر فى شرح هيجل للفينومينولوجيا .

وعين فيورباخ عام ١٨٢٩ محاضرا فى الفلسفة فى ارلانجن ، وبدأ نشاطه الاكاديمى بمحاضرة عن « ديكارت واسبنيوزا » ثم اعطى محاضرات اخرى فى المنطق والميتافيزيقا فى الفصل الثانى من نفس العام واستمر فى القاء المحاضرات حتى عام ١٨٣٢ . غير ان الحدث الرئيسى فى تلك السنوات الأولى لنشاط فيورباخ الفلسفى كان نشره لـ « تأملات حول الموت والخلود » ١٨٣٠ فقد عالج فى هذا

الكتاب موضوعا عزيزا عليه ، هو فكرة الخلود (٢١) • وكان كتابه هـذا ـ الذى ظهر باسم مستعار ـ نقدا لاذعا يعالج كثيرا من الموضوعات التى شغلت تفكيره ، ويعد هجوما واضحا على علم اللاهوت الذى يحدم الدولة البروسية ، وقد اعتبر وثيقة خطيرة وكان سـببا كافيا لحرمانه من اى وظيفة جامعية كما انه قضى على آماله الأدبية • فقد الحق به جزءا ينتقد فيه الحكم اللاهوتية • وقد اثار هـذا الملحق غضب الرقابة ، فقد كان العمل نفسه على الرغم من انه اتخذ الشـكل الهيجيلى ينكر خلود الروح ويؤكد مكانة الانسان على هـذه الأرض ، وان الخلود الوحيد يكون فى الثقافة الانسانية التى تتسلمها الأجيال بعضها من بعض والتى تبق فيهـا روح الانسان بعد ان يفنى جسده ، وقد اثار هـذا العمل معظم الناس ، حتى ان والده صدم بانكاره الخلود وتاثير ذلك على حياة ابنه العملية ، وقد كان الأب محقا حيث حرم فيورباخ من الترقية فى ارلانجن وابتعد عن الجامعة ١٨٣٢ ، وغد يعلم ان ثورته ضد اللاهوت ، وتحفظ الحكومة البروسية يغلقان الأبواب امام حياته الجامعية •

ويذكر ريتشارد فاجنر R. Wagner فى « سيرته الذاتية » ذلك الأثر الذى احدثه فيه كتاب الفيلسوف الشاب « تأملات فى الموت والخلود ». وقد كان فى ملجأة فى زيورخ ، بعد ان شارك باكونين رحلاته الثورية الى درسـدن عام ١٨٤٩ وقرأ الكتـاب الذى احضره اليه صديقه فلهـام بومجارتن ووجد فيه التبرير الكامل لعمله الثورى ، يقول : « لقد اعجبتنى صراحة فيورباخ كثير ، تلك الصراحة البادية فى افضل اجزاء كتابه حيث يجرؤ اخيرا على التصـدى لمشـكلات بالغة الأهميـة ، وكذلك اعجبتنى اتجاهاته الاجتماعية الراديكالية • لقد بدا لى من الأمور الرائعة ان نعرف انه لا يوجد خلود حقيقى الا للعمل السامى وللانجاز الروحى »(٢٢) •

ورغم هـذه الحماسة التى قابل بها الموسـيقى الكبير الكتاب فقد كانت تداعب فيورباخ فكرة الهجـرة الى باريس معتقـدا ان هـو اباخ

(١٧٢٣ ـ ١٧٨٦) وهلفسيوس (١٧١٥ ـ ١٧٧١) اللذين اعجب بهما من قبـل قادران على النشر فى سـهولة وان باريس كانت معـروفة بمدينة الحرية الفكرية . وقد ارتبط فيورباخ بصداقة وثيقة مع كريستيان كاب hristian kapp استـاذ الفلسفة فى ارلانجن ، والذى بذل كل ما فى وسـعه للتوصية لكى يحصل فيورباخ على وظيفة جامعية ولكن باءت كل محاولاته بالفشـل ، وعاد فيورباخ دون ان يستفيد من حقـه فى ان يلقى محاضرات فى ارلانجن ، ولكنه حاول أن يدعم مسـتقبله الاكاديمى بنشر مجموعة من الأعمال مثل : « تاريخ الفلسفة الحديثة » ١٨٣٣ . وتبعه بكتاب آخر عن « نقد ونطوير فلسفة ليبنتز » ١٨٣٦ ثم كتاب عن « بيير بايل » Pierre Bayle عام ١٨٣٨ .

:

وقد صمم فيورباخ ان لا يلقى محاضرات طالمـا ان الجامعة تضعه فى مرضع المحاضر الخارجى الذى لا يليق به ، واستمر فى تصميمه هـذا باستثناء فترة بسيطة فى الفصل الدراسى ١٨٣٦/٣٥ عندما اقنعه اصدقاؤه بأن يعطى سلسلة محاضرات لتلاميـذه الذين ارادوا ان يستمعوا اليه فى ارلانجن ، وباءت كل المحاولات التى بدلت لتعيينه فى منصب اكاديمى فى كل من : ماربورج وهيدلبرج وفريبورج بالفشـل ودلك بسبب الاعتراض على افكاره .. وبذلت محاولة ثالثة فى ارلانـجن لترقيته الى استاذ غير متفرغ ولكنها فشلت أيضا . وعلى هـذا النحو ندرك العنصر الهام الذى سـاهم فى تكوين حياة فيورباخ وفكره ذلك الفكر الذى اقترن بتجربته وكيف نفسـه معها ، اعنى فشـله الجامعى ، وهو فشـل كان محررا له بالنظـر الى انه قـد جعـله يفلت من قيـود الفلسـفة الرسـمية وكان الفيلسوف عند تفكيره فى حياته ـ التى كانت رغم ما فيها من مجد ـ حياة خاسرة يتأرجح على الدوام بين ثورة الكبرياء وبين الاستسلام فتارة كان ينتفض كمتمرد عنيد ، وتارة كان يبدو وكانه اسف على ما يتاح للفيلسوف الرسـمى من هدوء كثمرة للضمان المـادى الذى توفره الدولة .

وفى عام ١٨٣٤ قابل بيرتاليف Bertha low التى تكبره بعام واحد ، ونشات بينهما صداقة وتبادلا الخطابات وسرعان ما اعتبر انهما خطيبين ، الا ان فيورباخ ظل ينتظر تعينه فى وظيفة جامعية وان ينشر كتاباته الفلسفية ، وفى عام ١٨٣٧ انغمس لفترة فى دراسة التشريح والفسيولوجى للتعويض عن تركيزه الزائد على العقل والروح • وفى ٢١ نوفمبر ١٨٣٧ تزوج رغم عدم حصوله على وظيفة فى ذلك الوقت • وقد عاش مع زوجته لمدة ثلاثة وعشرين عاما عيشة بسيطة ولكنها مريحة فى عزلة ريفية فى بروكبرج يعتمدان فى رزقهما على ارباح مصنع للصينى قد ورثته زوجته بعد وفاة ابيها ، وعلى عائد نشر كتاباته ، وبعد ان اقتنع إنه لن يمنح وظيفة جامعية تتلاءم مع قدراته العقلية وخاصة بعد ان باءت محاولات اصدقائه عام ١٨٤٠ بالفشل واصبح جادا فى اعتبار نفسه مفكرا مستقلا متحررا من قيود الوظيفة وقيود النظم الاجتماعية ، صرح انه على وشك اكتشاف بعد نظر وذكاء فى العوام من الناس يفوق نقد اساتذة الفلسفة •

وبعد انتقاله الى بروكبرج بدا فيورباخ يتحول الى فيلسوف مستقل وتعتبر العشر سنوات التى قضاها هناك قمة حياته الفلسفية ، وتعد ربما اسد فترات حياته • لقد عرف بكتابه « افكار حول الموت والخلود » كباحث مدقق ، كما اعطاه كتاب « تاريخ الفلسفة » شهرة كهيجلى كبير ، وكانت اعماله فى ذلك الحين تنتقد التجريبية انتقادا لاذعا مثل دفاعه عن هيجل ضد مقالة « باخمان » Bachmamm « نقد هيجل » وذلك فى مقالته التى نشرها ١٨٣٥ « نقد نقد هيجل critique de L'Anti Hegel وبينما تشهد محاضرات ارلانجن بالتاثير الهيجلى فان كتاباته عن ليبنتز اظهرت عمق الهوة التى احدثها بين الفلسفة واللاهوت • وفى كتابه عن بايل p. Bayle احتل موضوع الفلسفة واللاهوت معظم الكتاب واصبح بايل الاسم الخاص بفيورباخ نفسه الذى كان فى هذا الوقت يتجه الى رفض

المثالية كضرب من ضرورب اللاهوت ، وجاءت دراسته عن « نقد الفلسفية الهيجلية » kritik der Hegelschen philosoplne عام ١٨٣٩ انفصالا وتجاوزا للمرحلة الهيجلية . وقد غطى « ماهية المسيحية » الذى نشر بعد سنتين على سمعته كهيجلى وجعل منه اشهر فيلسوف فى المانيا بين الراديكاليين وخصومهم من اللاهوتيين .

اما كتاباه : « قضايا تمهيدية لاصلاح الفلسفة » Preliminary Theses for the reform of philosoply ، و « المبادىء الأساسية لفلسفة المستقبل » Principles of the philasophy of the Future فقد نشرا على التوالى فى سويسرا بسبب الرقابة يقول : « ان هذه المبادىء تكملة « لقضايا تمهيدية لاصلاح الفلسفة » ، تلك التى القى بها غضب الرقابة الألمانى ـ الذى لا يرحم ـ الى المنفى ، فى المسودة الأولى كانت هذه القضايا مجلدا كبيرا ، لكن حين بدات فى التحرير النهائى استولى على لا أدرى كيف ! روح الرقيب وشطبت بوحشية ما تركته هده الرقابة فى البداية »(٢٣) .

ومن المفيد هنا ان نؤكد الأهمية الكبرى لهاتين الدراستين سواء بالنسبة الى موقعهما من تطور الفكر الفيورباخى ، أو من تطور الفلسفة الحديثة فقد ظل الدراسين لزمن طويل لا يرون فيهما سوى امتداد لنقد الفلسفة الهيجلية الذى يبدأ منذ ١٨٣٩ بينما شرع النقاد فى ايامنا هذه فى ادراك اهميتهما كعمل يتجاوز التجريد المثالى والقصور المادى تاسيسا لفلسفة جديدة تماما(٢٤) .

وقد حاول اصدقاء فيورباخ : كريستيان كاب وارنولد روجه دون جدوى ان يجتذباه بعيدا عن عزلته الريفية الى هيدلبرج وهاله Halle اذ شجعه روجه A. Rouge كناشر على الكتابة فى مجلته « حوليات هاله » بعد ان بدات مجلة « حوليات برلين » التى تعد الجريدة الرسمية

للهيجلية تطالب بمراجعة وتعديل كتاباته عن هيجل ، وبالرغم من انه اعطى بعض مقالاته الى روجه لمجلته الراديكالية ، الا انه كان يعتقد انه منعزل عن نشاط روجه وماركس الشاب اللذين آملا فى ازدهار سلاح النقد .

وقد رفض فيورباخ طلب ماركس بان ينتقد شلينج فى مجالته « الحوليات الالمانية - الفرنسية » فقد كتب ماركس اليه فى ٢٣ يوليو ١٨٤٣ يساله المساهمة فى العدد الأول من المجلة على ان يكون نقدا لشلينج الذى نجح فى خداع الفرنسيين بذكائه فهم يعتبرونه الرجل الذى وضع واقعية معقولة بدلا من المثالية ، وضع افكارا من دم ولحم موضع الافكار المجردة ، وضع فلسفة للعالم مكان الفلسفة الصورية ولذا - كما يحفزه ماركس - فانك تقدم خدمة لمجلتنا وخدمة اكثر لقضية الحقيقة اذا قدمت لنا نقدا يظهر فى العدد الأول .. ان افكار شلينج فى شبابه لم تكن اكثر من حلم خيالى لكنها اصبحت فيك حقيقة وواقعا ، لذا فاننى اعتبرك النقيض الطبيعى والضرورى لشلنج نقيضا حددته قوتا الطبيعة والتاريخ توامين » .. ويقول فرانز مهرنج : « انه على الرغم من تلك اللهجة الودودة ، الا ان فيورباخ تردد فقد كانت كتاباته هى التى احرجت السلطات ودفعتها للقضاء على ما تبقى من الحرية الفلسفية فى المانيا ولذلك اجبرت المعارضة الفلسفية على مغادرة البلاد ، الا اذا كانت مستعدة للاستسلام ، ولكن لم يكن فيورباخ بالرجل الذى يستسلم ، لكنه لم يكن قادرا على استجماع شجاعته للاندفاع فى الصراع فكان رده بالنفى »(٢٥) الا اننا يمكن ان نتبين موقف فيورباخ من شلنج فى الفقرة [٥٠] من مبادىء فلسفة المستقبل .

وقد استمر فيورباخ فى دراساته فى مجال الدين ، وراجع « ماهية المسيحية » عدة مرات ودافع عنه وشرحه فى ضوء النقد الذى وجه اليه . كما نشر العديد من المقالات والموضوعات اللاهوتية المرتبطة به والمكملة له . وكان عام ١٨٤٤ عام عمل ونشاط فى حياة فيورباخ حيث توصل الى

قناعات كافية بان نقد كل من الهيجلية واللاهوت كان اساسا هاما من اجل نظام اقتصادى واجتماعى وسياسى مستنير ، كما اوضح والذن كرنو M-Cherno فى دراسته « لدفيج فيورباخ والأساس الفكرى لراديكالية القرن التاسع عشر »(٢٦) . لقد كان عاما حافلا بالعمل حيث اتفق مع ناشر كتبه على اعداد طبعات منقحة من اعماله النقدية والتاريخية وبدا معا فى التفكير جديا فى عمل طبعة كاملة لكل كتاباته وهو مشروع تم البدء فيه خلال عامين ولم ينته الا بنشر المجلد العاشر من الأعمال بعد عقدين(٢٧) .

وفى عام ١٨٤٤ التقى فيورباخ بمجموعة من الاجتماعين الراديكاليين من بينهم وتيلنج W. Weithing (١٨٠٠ - ١٨٧١) الذى اثر فيه خاصة كتابه « ضمانات الحرية والسلام » ، وفى نفس الوقت واصل دراسته للمسيحية وكانت كتاباته عن مارتن لوثر هى التى شغلته اكثر من اى شيء آخر فى هذا الوقت فحاول ان يقدم فى دراسته « ماهية الايمان لدى لوثر » The Essence of faith According to luther رؤية اكثر تجسيدا وتحديدا لأفكار « ماهية المسيحية » وهو كما يبدو فى تقديمه للكتاب اكمالا « لماهية المسيحية » . وفى نفس الاتجاه أصدر « ماهية الدين » عام ١٨٤٦ ، كما اصدر فى نفس العام مجلدين من اعماله الكاملة . وقد ادرك فيورباخ ان المشاكل التى اثارها كتاب « ماهية المسيحية » قضت على ما تبقى من آمال فى الحصول على تعين من رئيس الجامعة من خلال الجهود المستمرة من جانب صديقه « كاب » ولم يول اهتماما كبيرا بفكرة روجة بانشاء اكاديمية حرة فى درسدن لانتزاعه من عزلته بروكبرج واغرائه على الخروج منها .

وقد عانى فيورباخ من الرقابة ومن تحقيقات البوليس .. وظل يتوقع الثورة السياسية فى المانيا . الا انه كان يرى رغم اعجابه الشديد بالكتابات النقدية لروجة ، ان اللاهوت فى المانيا هو الوسيلة العملية

للسيأسة وانها ستؤدى الى النجاح فى المستقبل القريب . وفى ٣ مارس ١٨٤٨ كتب الى ناشر كتبه : « تحيا الجمهورية » Vive la Repubbique ان الثورة الفرنسية احدثت ثورة بداخلى ، عندما تستفر امورى واستطيع الذهاب الى باريس ساذهب الى هناك دون زوجتى ، دون طفلى وكتبى ودون اى شىء .. وهو يعترف ان هناك اسبابا اخرى تدفعه الى الخروج من بروكبرج ، ربما بعض الصعاب المالية التى بدت فى ذلك الوقت .. يقول : « اين ساعيش ؟ فى باريس ... هنا .. ؟ هل هناك مدينة بها اعداء للثقافة كمدن المانيا .. لا .. فى قرية المانية ام باريس ؟ هذه هى البدائل المتاحة لى ؟

وقد نسى فيورباخ موضوع باريس وسافر الى ليبيزج ليرى ناشره .. وقرا فى الصحف ان جامعة بروسلوا Breslou تعتزم منحه هو وروجة وظائف بها ، وتوقع الكثيرون انه سيمنح هذه الوظيفة ويصبح من اعلام الاكاديميين فى المانيا الحرة واقترح المجلس الشعبى فى انسباخ ايفاده الى فرنكفورت ونشرت مجلة فرنكفورت Didaskalia تناشد فيورباخ ترك عزلته والحضور الى فرنكفورت كنائب فى المجلس الوطنى ، وجاء فى المقال الذى وقع عليه عدد من الطلبات فى هيدلبرج ما يلى :

« يامن لم تحد عن العقل والعلم فى سنوات العبودية ، ولم تحاول تبرير الوضع القائم .. الست انت ومعك البعض الذى منحتنا قسطا من الراحة وقدمت لنا العون حين تركت قاعات الدراسة غير المكرمة لجامعات المانيا وثرت على الكذب وظللت تبحث عن الحقيقة » يقول فيورباخ فى أولى محاضرات « ماهية الدين » : « لقد ذهبت للريف فى الفترة التى قلت فيها للعمل الاكاديمى وداعا ـ كانت كثيبة بدرجة بغيضة ـ تلك الفترة التى تسممت فيها كل الحياة العامة لدرجة ان الطريقة الوحيدة للابقاء على حرية المرء روحا وبدنا كانت هى ترك كل المراكز والوظائف الحكومية »(٢٨) .

لم يمضى فيورباخ قدما فى النشاط السياسى العملى(٢٩) ، وانما كان شغوفا بالكتابة مرة اخرى ، وكانت خطة تعينه استاذ كرس الفلسفة ، تسير ببطء ولم يتوقع هو اتمامها ، وقد هاله تقدم الثورة بصفة عامة فى المانيا وكتب الى الناشر فى سبتمبر يقول : « لقد طردتنى السياسة خارج فرنكفورت ، ولم اعد استطيع تحملها بعد كل ما جرى من احداث محزنة ، ان حرية ووحدة المانيا سخرية لاداعة لمعنى الحرية والوحدة ، نحن مازلنا فى بداية الطريق الذى بداناه عام ١٨٣٢ لقد رفعنا انفسنا .. نعم ، لكن لكى نغرق اكثر مما كنا من قبل .. » وقد ثبت صحة راى فيورباخ ، اذ اخفقت الثورة ولم يمنح وظيفة جامعية وبقيت التعقيدات الرسمية كما هى .

وكان الاعتراف باستاذيته هو اعتراف طلابه فى هيدلبرج الذين دعوه لالقاء سلسلة من المحاضرات العامة عن « ماهية الدين » كرمز للحياة الاكاديمية الجديدة الحرة ، وقد استمرت هذه المحاضرات التى كان يلقيها مرتين فى الأسبوع بقاعة المدينة من أول ديسمبر ١٨٤٨ حتى أول مارس ١٨٤٩ وقد حضرها لفيف من الأكاديمين والطلاب وسكان المدينة والعمال . وكانت هذه المحاضرات هى قمة النشاط العام لفيورباخ ، وكانت تلك فرصة للمساهمة النظرية فى ثورة ١٨٤٨ .

ومن بين الطلاب المتحمسين للثورة الذين استمعوا الى محاضرات فيورباخ « جوتفريد كيلر » . وقد كان اللقاء بالفيلسوف (فيورباخ بالنسبة لمؤلف هنرى الأخضر (كيلر) حدثا هاما فى حياة الأخير الذى يعترف بان فيورباخ « هو الذى كشف له عن جمال العالم الدنيوى ، وجعله يكتشف لذة الحياة الحقيقية بتخليه عن الخلود . والرسائل التى كتبها كيلر من هيدلبرج فى ذلك الحين تكشف الكثير عن هذا التاثير يقول : « لقد كان مهما جدا الاصغاء الى رجل الفلسفة التاريخى هذا ، والذى يمكننا ان نعتبره الآن الأكثر اهمية خاصة الاصغاء اليه وهو يعرض فلسفته

حول الدين .. انا لا يمكننى بعد ان اقول بيقين او افتراض اى شىء بصدد الأثر الذى سيحدث فى ، لكننى أعلم شيئا واحدا : لسوف امحو ـ بل اننى قد محوت بالفعل على الأرجح ـ كل أفكارى القديمة وذلك حتى اصبح على مستوى فيورباخ » (٣٠) .

ومن بين الذين حضروا تلك المحاضرات واعجب بها السيكولوجى جاكوبى موليشيوت J. Maleschatt (١٨٢٢ ـ ١٨٩٢) الذى تعرف عليه فيورباخ واشاد بمادتيه الطبية ، واقبل عليها بحماس ، وقد ارسل اليه موليشيوت كتابه عن « المواد الغذائية » الذى نشر عام ١٨٥٠ ، وراجعه فيورباخ ولخصه تحت عنوان « العلم الطبيعى والثورة » وكتب يقول : « تتحول المواد الغذائية الى دم ويتحول الدم الى قلب ومخ ، وهو مركز الفكر والاتجاهات ، ورفاهية الانسان هما اساس التعليم ، اذا أردت ان تحسن من شأن شعب فلا تعطيه نصائح عن الخطيئة وانما وفر له اطيب الطعام ، ان الانسان هو ما يأكل « Man was er ist »(٣١)

وبعد رد الفعل سنة ١٨٧٩ تملك فيورباخ اليأس من الحالة السياسية والفكرية للحرية فى المانيا ، وفكر جديا فى الهجرة الى الولايات المتحدة حيث يعيش اصدقاؤه خاصة فردريك كاب ومجموعته ، وبعض القراء والمعجبين فى سانت لويس بمدينة نيويورك . وفى اكتوبر ١٨٥١ نشر محاضرات هيدلبرج عن « ماهية الدين » فى المجلد الثامن من اعماله الكاملة . وقضى فيورباخ اكثر من خمس سنوات فى دراسة الأسس المادية للديانة الاغريقية تلك الدراسة التى ظهرت بعنوان : « انساب (تسلسل) الآلهة تبعا للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية » ١٨٥٧ وهو المجلد التاسع من اعماله الكاملة .

وفى نفس الوقت كان مصنع الصينى ـ الذى تملكه زوجته ـ لا يحقق تقدما ملموسا وبدا فيورباخ وكأنه وضع كل نقوده فى سفينة تغرق دون ان

يؤمن عليهـا ، وكان من الحتمى ان تنفد هـذه النقود وان يغلق مصنع الصينى . وشهد عام ١٨٥٨/٥٧ الفشـل الذريع لمشروعات فيورباخ ، وجد نفسه فى سن الخامسة والستين وهو لا يملك شـيئا بدر عليه دخلا وفى سـنة ١٨٦٠ كان عليه أن يبحث مع اسرته عن مكان جـديد أكثر تواضعا . وقد وقع الاختيار على مكان صغير قرب رنسبرج Rechenberg لكنهم كانوا فى حالة مادية لا تسمح لهم بالانتقال اليه دون معونة الآخرين ، وقد قدمت اسرة فردريك كاب المعونة لهم عن طريق Otto Luning الذى كان على معرفة بفيورباخ ومعجبا بفلسفته وقام بجمع المـال من انصار فيورباخ ، بالرغم من انه واجه صـعوبات فى اقناع فيورباخ بان يقبل النقود .

واصـدر فيورباخ عام ١٨٦٦ المجلد العاشر من اعماله الكاملة الذى يحتوى على عدد من الموضوعات جمعها تحت عنوان : « الله والـحرية والـخلود من وجهة نظر الانثربولوجيا »(٣٢) . وكانت السنون تمر تباعا فى هدوء وكان الفيلسوف يكتب شذرات اخلاقية ، ولكن مستقبله المـادى كان يبعث على القلق . وقد حاول بعض اصدقائه ان يحصلوا له على معاش اعترافا بخدماته للثقافة الالمانية ولكن باءت هذه المحاولات بالفشل .

واتجه عام ١٨٦٨ نحو الاشتراكية العلمية ، وقرا بحماس كتاب ماركس « راس المـال » الذى نشر قبل ذلك بعام واحد ، وفى سنة ١٨٧٠ اشترك فى الحزب الاشتراكى الديمقراطى الالمـانى ، ولكنه مع ذلك لم يعتنق المـادية الديالكتيكية والتاريخية . ومرض مما ترك فى نفسه شـعورا بالالم والاكتئاب ونشرت جريدة اجتماعية ديمقراطية هـذا الخبر تحت عنوان يوضح ان المفكر الكبير مريض وان احواله المـادية سـيئة ، وسرعان ما جاءت المساعدات التى مكنت فيورباخ من الرعاية الطبية المناسـبة ، الا ان حالته الصـحية كانت تزداد سوءا ، الى توفى فى نورمبرج فى ١٣ سبتمبر ١٨٧٢ م وعاشت زوجته احدى عشر عاما بعد وفاته ، ودفنت بعد رحيلها الى جواره .

الفصل الأول

فيورباخ وتيار فلسفة عصره
« التحول عن الهيجيلية »

الفصل الأول

تمهيـــــد :

يصف فيورباخ نفســه فى مقدمة « ماهية المسيحية » بانه فيلسوف طبيعى . والحقيقة ان الطبيعة كانت المصدر الأساسى الذى حرك تفكير فيرورباخ . لقد كانت الطبيعة هى الالهام الذى يدفع الخيال والفكر والمشاعر ويسيطر على كل كيان فيورباخ ، فهى المحور الذى تدور حوله فلسفته . ولذا كان من الضرورى لأية دراســة تحاول ان تستقصى فكره أن تتوقف امام فهمه للطبيعة ، حيث تتبدى كل اسرار الفلسفة ، فهى الأساس الذى تقوم عليه بقية اجزاء فلسفته الانثربولوجية وفوق ارضها الصلبة يوجد الانسان الحى الذى جاهد فيورباخ من اجل نفض ركام المجردات من حوله ليكون اساسا لفلسفه المســتقبل .

وسوف نعرض هنا لفلسفة فيورباخ فى الطبيعة بداية حتى يتسنى لنا الحديث عن الانسان ، وقبل ذلك يهمنا الوقوف على علاقته بهيجل وهى علاقة هامة واساسية من اجل بيان تطور فلسفة فيورباخ ، واظهار نقاط الاتفاق والاختلاف بين اهم فلسفتين فى القرن التاسع عشر وهــذا هو محور الفصل الحالى .

واذا كنــا نعتبر فلسفتى هيجل وفيورباخ أهم فلســفات القرن التاســع عشر فهــذا يقتضى منا وضــع كل منهما فى اطار تلك الحقبة ، حقبة الفلســفة الحديثة . وقد كان كل منهما فيلســوفا ومؤرخا للفلسفة ونســتطيع من خلال بيان موقف كل منهما من الفلســفة وتاريخها خاصــة الفلســفة الحديثة ـ التى اهتم بها كثيرا فيورباخ وكتب عنها وعن أهم اعلامها ثلاثة مجلدات ـ نســتطيع أن نحدد العلاقة بين فلســفة كل منهما لتكون مدخلنــا لبيــان مفهوم الطبيعة عنــد فيورباخ موضوع الفصــل

الثانى الذى يمهد لعرض تصور الانسان فى فلسفة فيورباخ الانثربولوجية ٠

لقد كان فيورباخ مؤرخا للفلسفة ، كتب عن « تاريخ الفلسفة : من بيكون الى اسبنيوزا » ١٨٣٣ ، وعن « فلسفة لينتز » ١٨٣٦ ثم عن « ببير بايل » ١٨٣٨ ، كما كتب هيجل عن تاريخ الفلسفة وبينما اقتصر فيورباخ على التاريخ للفلسفة الحديثة ، فان تاريخ هيجل شمل الفلسفة منذ نشأتها بينما كانت مهمة فيورباخ هو البحث فى تاريخ الماضى القريب له ورغم ان فيورباخ فى تاريخه للفلسفة الحديثة كان هيجليا فان دلالة اقتصاره على الفلسفة الحديثة توحى بالاختلافات بين كل منهما وربما كانت ارهاصا بنقده لهيجل فاختيار فيورباخ للفلسفة الحديثة ـ وقد كان ديكارت يمثل هذه البداية : اكتشاف الانا ، والبحث عن منهج ورفض كل السلطات والاهتمام بالمحسوس ـ يوضح ملامح فلسفته كما ستظهر لنا « فتاريخ الفلسفة الحديثة » لم يتحدث فقط عن بيكون وهوبز وديكارت وبوهمه واسنيوزا ، بقدر ما كان يبحث فى الصراع بين الدين والفلسفة ، هذا الموضوع الذى حدد فلسفة فيورباخ ذاتها وهو نفس الموضوع الذى نستطيع ان نتابعه فى كتابيه الآخريين عن « لينتز » و « بييربايل » ، الى ان استقلت معالم فلسفة فيورباخ فى كتاب « مساهمة فى نقد فلسفة هيجل » وتجلت اكثر فى كتبه الأخرى ، بصورة نسقية فى « مبادىء فلسفة المستقبل » وبصورة نقدية فى « ماهية المسيحية » و « ماهية الدين »(١) ٠

وسوف نعرض فى هذا الفصل : موقف فيورباخ من الفلاسفة المحدثين كما يظهر فى مجلداته الثلاثة عن الفلسفة الحديثة ٠ ثم نبين موقف من فلاسفة التجريبية والمادية خلال دفاعه عن هيجل فى الفترة من ١٨٣٥ ـ ١٨٣٩ وهى الفترة التى اخذت تساوره الشكوك فيها فى بعض الآراء الهيجلية ثم نتوقف ثالثا أمام تلك العلاقة المعقدة بين

فيلسوف المثالية المطلقة وفيورباخ صاحب « فلسفة المستقبل » . الذى نبدأ اولا بعرض موقفه من الفلاسفة المحدثين .

اولا ـ موقف فيورباخ من الفلاسفة المحدثين :

يتناول فيورباخ أولا بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٤٦) وهو ابو الفلسفة الحديثة ورائد فلسفة العلم الطبيعى كما اطلق عليه ، وهو ينتمى الى تاريخ الفلسفة مثلما ينتمى الى تاريخ العلم . والذى وجه اهتمام فيورباخ اليه انما هو اهتمامه بالطبيعة الفيزيائية وقد كان لا يقنع بوجود اى حدود امام التساؤل الفلسفى ، وهو هادم الأوهام الأربعة باعتبارها عقبات تحول دون دراسة الطبيعة ـ وهذا يعنى استبعاد المسيحية بطريقة غير مباشرة ، الا أنه لم يطبق فى مجال الدين واللاهوت ذلك النقد الذى طوره فى مجال العلم ، بل عكس موقفه هذا فى مجال الدين واصبح منحازا للالهيات فى مقابل الموضوعات البشرية .

وقد بين فيورباخ ـ كما اشار فرتوفسكى ـ ان بيكون فى معالجته للفيزياء قد نفى المبادىء التى اعترف بها فى مجال الايمان واللاهوت ، مبينا ان النظرة القديمة الى كل من الطبيعة واللاهوت كانت نتيجة ضرورية للمثالية المسيحية التى ترى ان الطبيعة نتاج كائن واع . ومن هنا فان بيكون بنقده للفيزياء قد حرم المسيحية من السمة الكلية التى اعتنقها المؤمنون الصادقون فى العصور الوسطى »(٢) . لقد طبق بيكون مبادىء الدين كانسان وليس كعالم طبيعة ولا كفيلسوف ، ولم يتناولها هذه المبادىء من زاوية العلم الطبيعى ، ذلك الجانب من تفكيره الذى يقوم بالتاثير التاريخى .

ويتناول فيورباخ بعد ذلك هوبز الذى كان مؤلها بنفس القدر الذى

كان نفيه منكرا للاله . صحيح هو يقول بوجود اله ، لكن الهه ليس الها على الاطلاق لان هوبز يماثل بين الوجود والمادة(٣) .

وياتى ديكارت الذى جعل منه هيجل ابا للفلسفة الحديثة بعد بيكرن وهوبز وجاسندى . ويفسره فيورباخ مثل سابقيه(٤) فنحن نجد لديه تلك الثنائية من قول بالطبيعة واهتمام بالعلوم الفيزيائية من جهة ومن اقرار بوجود الله باعتباره الضامن لصدق المعرفة الانسانية من جهة ثانية . ان فلسفة ديكارت مثل كثير من الفلسفات الحديثة كما يرى فيورباخ توجد بين المثالية واللاهوت المسيحى ، باعتبار ان نقطة الانطلاق فى كل منهما من الفكر المجرد .

ينتمى ديكارت ـ مثل ليبنتز ـ الى المثالية ، ويظل حكم فيورباخ عليهما كما كان منذ كتبه الأولى « ففى المجال الكلى هما مثاليات ، لكنهما فى المجال الخاص ماديان(٥) والماديون عقلانيون كما يقول فيورباخ فى المبدأ (١٧) من « مبادىء فلسفة المستقبل » : « فجوهر الاشياء هو الجسمانية عند ديكارت ، ولكن الجسم كماهية ليس موضوعا للحواس بل للفهم وحده ، فديكارت يرى ان جوهر الذات المدركة فى الانسان ليس قائما فى الحواس بل فى الفهم(٦) . ومن هنا فان الفلسفة الحديثة لم تبرهن الا على الوهية الفهم ، لم تعترف بالوجود الالهى المطلق الا للفهم المجرد ، والتعريف الذى يعطيه ديكارت عن نفسه كروح : « ان جوهرى قومه فقط فى الفكر » هو تعريف الفلسفة الحديثة بذاتها »(٧) فالفلسفة الحديثة مشتقة من اللاهوت ، وهى ليست سوى تحويل اللاهوت الى فلسفة ومن هنا كان من الضرورى ان يصبح العقل نفسه الكائن الالهى أو المجرد ، يقول ديكارت : « الحواس لا تعطى أى واقع حق ، اى يقين الفهم المجرد عن الحواس هو فقط الذى يعطى الحقيقة »(٨) .

ومن بين أكثر الشخصيات اصالة واهمية فيما يختص بفلسفة الدين الطبيعة نجد كلا من يعقوب بوهمه J. Bahma (١٥٧٥ ـ ١١٢٤) واسبنوزا Spinoza اللذين لم يتناولا فقط الصراع بين العقل والايمان ، ولكن قدم كل منهما مبادىء مستقلة فيما يتعلق بفلسفة الدين • الأول هو الفيلسوف المفضل للاهوتيين والفلاسفة المؤلهين ، والثانى اهم فلاسفة وحدة الوجود(٩) •

وبالنسبة لبوهمه الذى قدمه البعض كأفضل عقار ضد افكار فيورباخ فان اراءه فى الحكمة الالهية Theosophy هى فلسفة صوفية للطبيعة من جهة وتصوف جهة ثانية ، وبالتالى فان افكاره ليست ضد فلسفة فيورباخ ، بل تعزز اراءه وخاصة ان فلسفته تتوقف على عاملين هما : مذهب الطبيعة ومذهب الانسان(١٠) وهو الى هذا النوع من التصوف الذى ازدهر على يد ايكهارت ، واتجه ناحية مذهب ما رتن لوثر والفلسفة الطبيعية فى عصر النهضة ، ولما بلغ الخامسة والعشرين مر بتجربة صوفية عميقة احس فجاه انه يبصر قلب الطبيعة ويحتوى سرها الداخلى • كان كتابه « الفجر » ١٦١٢ نقطة تحول فى حياته حيث انتشر بين النبلاء وعلماء الكيمياء والطبيعة • وعلى الرغم من قلة ما كتب عن بوهمه الا ان احدا يستطيع ان ينكر تاثيره على الفلسفة الألمانية كلها ، فهو وكما يقول اميل بوترو « الأب الشرعى لها » • فمن خلاله ظهرت الفلسفة الألمانية ـ كما يقول هيجل ـ لأول مرة بطابع خاص يميزها عن غيرها •

وهو يقترب تماما من فيورباخ ، ويشتركان معا فى نفس الاهتمامات ، ولديه تمتزج الطبيعة النظرية للتصوف واللاهوت والموقف الموضوعى الحديث تجاه الانسان والطبيعة ، ومن ثم يمكن ملاحظة وجود اهتمامين مسيطرا على رؤيتهما وهما : عشقهما للطبيعة من ناحية ، واخلاصهما لله من ناحية اخرى •

اما سبنيوزا الذى يختتم به فيورباح المجلد الأول من « تاريخ الفلسفة الحديثة » والذى يجد عناية كبيرة من فيورباخ فهو المؤسس الحقيقى للفلسفة التأملية الحديثة(١١) التى حددها شلنج واكملها هيجل . وهو الديكارتى الوحيد الذى طبق المنهج فى مجالات ابعد مما فعل ديكارت ، طبقه فى مجالات الدين والسياسة(١٢) ويمكن التاكيد بان مهمة اسبنيوزا فى القرن السابع عشر هى نفس مهمة فيورباخ فى القرن التاسع عشر ، وهى النظر النقدى فى أمور الدين واللاهوت والكتب المقدسة ، فهو الوحيد الذى قدم لنا العناصر الأساسية لتطبيق المنهج على أمور اللاهوت . وهو الفيلسوف (الأول) عند فيورباخ بألف لام التعريف ، وهو اول من قدم معارضة ايجابية للاهوت ، والأول الذى حدد بمصطلحات اصبحت كلاسيكية ان العالم لا يمكن ان يعتبر نتائج الكائن الشخصى الذى يعمل بما يتفق مع الغايات والأغراض ، والأول الذى يأتى بالأهمية الكلية للطبيعة من اجل فلسفة الدين .

ويقرن فيورباخ اسبنيوزا بهيجل دوما ويتردد اسم كل منهما اكثر من غيرهما فى القضايا الأولية وفى مبادىء فلسفة المستقبل . فاسبنيوزا هو المؤسس الحقيقى للفلسفة التأملية وهيجل هو تمام نضجها (الفقرة الثانية) كما أن اسبنيوزا يرى ان الصفة او المحمول للجوهر هو الجوهر نفسه ، فكذلك يعتقد هيجل أن محمول المطلق أو محمول الذات بصفة عامة هو « المطلق »(١٣) ونجد ذلك ايضا فى المبدأ (٢١) من فلسفة المستقبل(١٤) . ويربط بينهما ايضا فى القضية (٤٤) فمادة اسبنيوزا التى جعلها صفة للجوهر ليست مبدأ للعذاب مثلها مثل الماهية فى منطق هيجل ، ماهية الطبيعة والوجود البشرى ، فهى نفسها بلا ماهية ، بلا طبيعة وبلا وجود بشرى »(١٥) فاسبنيوزا يمثل المبدأ المادى(١٦) . وكما ان الهيجلية هى المثالية اللاهوتية فان الاسبنيوزية هى المادية اللاهوتية (المبدأ ٢٢)(١٧) . ومن

هنـا فان اسبنيوزا هو المؤسس الحقيقى للفلسـفة التاملية الحدرثـة ، ففلسـفة الهوية عنـد هيجل لم تتميز عن فلسـفة وحـدة الوجود عنـد اسبنيوزا الا بكونها نفخت فى الشىء الميت والجامد للماهية روح المثالية(١٨) والأهم من هـذا عنـد فيورباخ ان فلسـفة اسبنيوزا كانت دينا(١٩) ومن هنـا يطلق على اسبنيوزا موس المفكرين الأحرار(٢٠) ٠

وقد قدم فيورباخ فى المجلد الثانى من تاريخ الفلسـفة الحديثـة « عرض وتطوير ونقد فلسـفة لينبتز » القطب المقابل لاسبنيوزا ٠ فاذا كان لاسبنيوزا الشرف فى جعل اللاهوت تبعا للفلسـفة ، فان الفيلسوف الألمـانى الأول الذى اكتسب شرف اعادة قيـد الفلسـفة باللاهوت هو لينبتز فى كتابه Theodicy ٠ يعرض فيورباخ فلسـفة لينبتز وينتقد القول بتوافق النفس والجسـد ، أو التدبير المسـبق باعتباره الجانب الضعيف فى هـذه الفلسـفة . « ان التدبير المسـبق مأخوذ بمعنى خارجى محض ازاء المونادات يناقص روح لينتز » ٠ وفلسـفة لينبتر مثالية وهذا حكم فيورباخ على تعددية لينتز » التى تحولت من خلال مبدأ التدبير المسـبق الالهى إلى واحدية يقول . « الالهية التعددية او التعددية الالهيـة الخالصـة لمونا دولوجيا لينبتز صارت الهية واحدية صـارمة أكثر نزوعا الى الروح المثالية »(٢١) ٠

الا ان أهمية لينبتز فيما يرى فيورباخ تظهر فى أن الانسـان هـو أسـاس « المونـاد » كما جاء فى القضـية (٦٤) من القضـايا الأولية ٠ نعم انه مثل ديكارت : فالله عنـد كليهما مبـدأ الفلسـفة والانسـان عنـد كليهما يحوى قسـطا من المثالية بكونه يملك الفهم ، والفهم كيـان غير مادى لأنه فكر خالص ٠٠ الا ان لينبتز يرى العقـل مرتبطا بالمـادية اى بتمثلات غامضـة ، هـذه التمثلات ليس لها أصـل سـوى الصـلة المتبادلة بين الانسـان والعالم وهذه الصـلة لا تنتسب الى العقل ، بل هى فى تناقض مع العقل ٠

ويخصص فيورباخ المجلد الثالث لبيير بايل Pierre Bayle وقد كان بايل مفكرا حرا ، لكنه لم يتحل عن قناعه الدينى فط وهذا بضفى على كتاباته مرارة لازعة ، تظهر اراؤه الحرة فى قاموسه النقدى التاريخى . وقد كان فيورباخ اقرب الى الصواب حين قال : ان بايل ما زال يعتقد فى الايمان ، وأنه استخدم مذهب الشك لبكمل التصدع بين البروتستانتية كايمان وبينها كمذهب عقلى ، وتحقيقا لهذا الغرض عارض اتجاهات ليبنتز العقلية ومدرسة البروتستانتية فى المانيا وهولندا ، واخذ الفكرة الكالفنية عن الاستقلال المطلق للايمان على انها تعنى ان الايمان لا يستند الى اساس اولى من الفلسفة فحسب ولكن على انها لا تستبع ايضا اى مذهب فلسفى ، ولا تقبل اى دفاع عقلى ايا كان شأنه فالاعتقاد والمعرفة امران منفصلان ومستقلان تماما بل انهما متعارضان . ويثير استاذنا المرحوم الدكتور عثمان امين فيما كتبه عن « ليبنتز بين الفلسفة والدين » فى كتابه « محاولات فلسفية » حوار بايل مع ليبنتز فى مسألة الشر (٢٢) .

لقد كان اهتمام فيورباخ بالكتابة عن العلامة والشاك الفرنسى بايل مثلما كان فى بقية كتاباته ، يكتب استجابة للوضع السائد فى بروسيا « لقد كان الغرض هو التعليم وفضح الحاضر المشبع بالحماقة والشر عن طريق ايقاظ بمثل هذا الصوت من الماضى »(٢٤) .

ثانيا ـ الموقف من فلاسفة التجريبية والمادية :

تدور علاقة فيورباخ بفلاسفة التجريبية المعاصرين له : باخمان Bachmann دورجس Dorguth ، ثم المسيحى ليو leo فى اطار العقل ودوره وتطوره . يهاجم فيورباخ الحس والتجريبيب هنا دفاعا عن هيجل فى اطار المثالية الموضوعية فى الفترة التى سبقت نقده لفلسفة هيجل ١٨٣٩ ، حيث تظهر حيرة فيورباخ بين الحس والعقل بصفة خاصة من خلال نقده للمادية فى هذه الفترة الهيجلية من تطوره .

وبلا شك فقد افاد فيورباخ من هذا الحوار فى تحوله عن المثالية مستخدما بعض حجج من سبق له ان هاجمهم وفيورباخ يقول انه حتى فى « نقد مناهضى هيجل » وبصفة خاصة على باخمان فانه طور مذهبه المناهض لهيجل فى صمت فقد تعمد فيورباخ الدفاع عن المثالية الهيجلية فى حين نصفه المناهض لهيجل - كما يقول - كان عليه ان يلوذ بالصمت ، وقد كان هذا الدفاع حتى فى مراحله الأولى دفاعا لم يتقبله الهيجليون المتزمتون(٢٤) بل انه فى انتقاداته لباخمان ودورجس اختار موضوعاته من خلال قلقه الداخلى وعدم اطمئنانه الى اسس المثالية التأملية وفى هذا الموقف الذى اتخذه فيورباخ نفسه فان الحوار بين الجدل التجريبى لدى باخمان ودورجس ، وبين جدل فيورباخ المثالى قد اديا الى تشكيل نظريته النقدية ودعما محاولته السابقة « التجريبية العقلانية فى اطار نقدى مذهبى »(٢٥) . وسوف نتناول هنا نقده لفلاسفة التجريبية الذى يسبق نقده لهيجل ونتوقف على التوالى عند « نقد مناهضى هيجل » أو مراجعة باخمان ١٨٣٥ ، مراجعة دورجس ١٨٣٨ ، ثم كتابه « الفلسفة والمسيحية » ١٨٣٩ وهو دفاع عن هيجل ضد التهم الموجهه اليه من هنرى ليو .

ماخذ فيورباخ على الاتجاه المادى التجريبى المعادى لهيجل عند باخمان اربعة مآخذ رئيسية هى :

١ - وجهة النظر الخاطئة التى كونها باخمان عن منطق هيجل فى الهوية

٢ - التفسير التجريبى للوجود ضيق النظر من جانب باخمان .

٣ - آراء باخمان فى الأسس الفيزيقية للعقل
Pluysical basis of mind

٤ - تفسير باخمان لفلسفة الدين عند هيجل التى جعلت الاله متناه .

لقد اخفق باخمان فى فهم الهوية عند هيجل ، فالهوية هى نشاط بين الاختلافات وبالتالى فان هوية الدين والفلسفة بالمعنى الديالكتيكى ليست تماثلا من شأن الفلسفة بالنسبة للدين او العكس . ويتهم فيورباخ باخمان بخلط سبل المعرفة الواضحة ، ان مفهوم هيجل للهوية يفرض علينا ان يكون الوجود متشابها الفكرة بذاتها ، وليس لما بداخلها فى الفكر الانسانى او فى الفكرة المحدودة الواضحة الخاصة لاى فيلسوف. ويتهم باخمان فيورباخ بانه تعدى فى نقده حدود مذاهب الظواهر عند كانط وكان نقده لنظرية المعرفة لديه قائما على اساس هذه النقطة ، ويلاحظ فرتوفسكى Wartofasky : ان اهمية ذلك ترجع الى ان فيورباخ لم يستطيع ان ينتقل الى وجهة النظر التجريبية الواقعية الا بعد اعادة صياغة المشكلة التى تتعلق بمذهب الظواهر ، والواقعية وحلها . وكان باخمان يرى ان الروح والعقل والفكر كلها تعتمد على المادة ونقيضها وعلى تنظيمها وتلك فكرة مادية واضحة . وهو يستعين فى جدله باشخاص مقززين بهم عيوب خلقية وهذه العيوب توضح تخلفا عقليا فى حالاتهم(٢٦) وينتقده فيورباخ بطريقة جدلية ويتهمه بان نظرته تجريبية لا تمت للفكر بصلة فيما يتعلق بعلاقة العقل والبدن فى حين أنه من جانبه هو يتمسك بالانفصال القديم بين مادية الجسم ولا مادية العقل ، حقا ان العقل يعتمد على المخ وهو شىء مادى ، ولا شك أيضا ان الانسان عندما يكون جائعا او ظمئا جدا فانه لا يستطيع أن يفكر ، ولكن هل يعنى هذا ان الفلسفة او الفكر يعتمد على الاكل والشرب وبالتالى هل يعنى ذلك ان الفكر اضحى مادة ؟

على العكس تماما فانا آكل واشرب لارضاء مطالب الطبيعة او لسد الاحتياجات التى تفرضها الطبيعة وهكذا اجمعهما معا ثم اتخلص منهما معا ، وعندما اتحرر من الحاجات الطبيعية أنخرط فى الجانب الفكرى او الروحى . أما الروح ككائن موضوعى فهو مميز ومستقل تماما عن اى عقل فردى أن هذا الأخير يعتبر مجرد جزء محدد من الروح

المتالدة ، والتمييز القديم بين الذات والموضوع ، العارف والمعروف ، بين العالم والانسان له علاقة بما نحن بصدده ، بمعنى ان جزء الروح قد يتعرض المعاناة ولكن الروح لا تتعرض لها(٢٧) .

ويرجع فرتوفسكى الانتقادات التى وجهها فيورباخ ضد باخمان الى ذلك الصراع الداخلى بين ما يعانيه فيورباخ من صعوبات نظرية فى المشاكل التى تشغله وبين تمسكه بمثالية استاذه . ويمكن القول ان « نقد مناهضى هيجل » kritik des Anti Hegel الذى وجهه ضد باخمان يظهر لنا فيورباخ فى قمة مذهبه المثالى الموضوعى الهيجلى الذى اختار على اسسه القضايا الحاسمة فى هيجل والتى كان يدور حولها النزاع مثل : علاقة المنطق بالوجود والدين بالفلسفة ، والفلسفة بالوجود الحسى والوجود المادى للانسان ذاته وكان الملجا الذى لجا اليه فى هذه المعركة هو موضوعية الفكر وحقيقته المتسامية التى تتعدى فكرة ان انسان عنها . وقد أخذ فيورباخ من هذا المصدر حتى يتمكن من مواجهة اسئلة باخمان فى نقده لمفاهيم هيجل الأساسية فى الفكر ومفهوم الماهية ، هذا هو حجر الأساس الذى سيزيله فيورباخ بنفسه عندما يتعدى مرحلة الدفاع عن هيجل وينتقل الى مرحلة النقد »(٢٨) .

وموقف فيورباخ النقدى من دورجس ذو اهمية كبيرة وتستحق الاشارة اليه من زاوية انه دفاع عن المذهب المثالى ضد المذهب المادى الفيزيولوجى وهو دفاع يقوم على أسس معرفية ويتسم بأنه اقل حدة واكثر نضجا من موقفه ضد باخمان . وقد اتخذ رده عنوانا جانبيا هو عناصر لتاسيس مذهب عقلى متماسك Materials for founding af an Apodictic Realist Rationalism ومن البداية يجب بيان حقيقة ان راى دورجس قد اثر تاثيرا كبيرا على فيورباخ رغم رده عليه ويعتبره جودال Jodl تلميذ فيورباخ مرهصا بكتاب اسس فلسفة المستقبل(٢٩) ولم يكن دور هذا النقد فقط هو الدفاع عن المذهب المثالى وانما مهد الطريق لفيورباخ لأن يصبح واعيا بالمجادلات المادية ،

وعلى هـذا فقد كان الأساس المبدئى لإعادة صياغة المذهب المادى نفسه .

ويتناول فيورباخ القول بان التفكير نشاط للمخ بالتحليل : ان تسمية الفكر نشاط للعقل لا يوضح لنا شينا عن ماهية الفكر ، فالنشاط يعرف فقط بما يفعله وينتجه . فالنشاط هو ما يفعل ، ويأخذ اسم الفعل ذاته ، فالعمل يدل على المؤلف ، ويستشهد فيورباخ بما قيل فى الانجيل « ستعرفهم من ثمارهم » فالفنان يحقق ذاته فى الحياة بنتاجعمله كما هو الحال مع الرسام والشاعر (نتاج التفكير هو الفكر) فلا شيء يستطيع ان يخبرنا عن التفكير سوى التقصى عن الفكر لأن الفكر وحده هو الذى يوضح لنا هذا(٣٠) . وقد توصل فيورباخ الى معرفة الفكر كضرب من ضروب النشاط يعتمد على المعرفة بالأفكار التى تعد فكرا ، لكن ما هو الفكر ؟ الفكر هو ذلك الشيء الموجود فى ، بينما التمثل المحسوس هو ذلك الشيء كما يبدو . فالأحاسيس لا تعطينا سوى صور اما الأشياء فلا تتوفر لنا الا عن طريق الفكر فقط . ومن هنا يصح القول ان نقد فيورباخ للمنهج التجريبى على اسس عقلانية يمهد الطريق للتوصل الى المنهج التجريبى الذى اعيد تشكيله والذى صاغه فيورباخ فى نهاية الأمر محددا به منحى فلسفته .

وفى دفاع فيورباخ الأخير عن هيجل فى كتابه «الفلسفة والمسيحية» ١٨٣٩ يستمر فى مناقشة نفس القضية التى اثارها فى « بايل » عن الاعتقاد ونقد العقيدة واللاهوت . والناقد الذى يعرض له ، هاجم هيجل من اليمين ، من موقعه كمسيحى ارثوذكسى ، فقد وصف هنرى ليو H. Leo . أستاذ التاريخ بجامعة هاله Hall الفلسفة الهيجلية بانها غير مسيحية فى مقالته Des Hegelingen ١٨٣٨ ووجه الاتهام الى فيورباخ باعتباره هيجليا كافرا ، ووسع دائرة الاتهام الى كل الهيجلين الشباب وذلك فى اطار الصراع السياسى

الدينى بين كاثوليك بافاريا وبروتستانت بروسيا . وقد أوضح روجه Ruge ان نشر هذا الكتاب يرتبط بموقف « ليو » السياسى غير الواضح تجاه هذه القضية . وان دفاع فيورباخ كان الى حد كبير دفاعا سياسيا عن موقف الهيجليين الشباب ، كما انه كان دفاعا عن فلسفة ضد الارثوذكسية الدينية .

والمحور الأساسى لنقد فيورباخ الأخير (ضد ليو) هو جوهر الانسان وبتعبير مثالى اكثر وضوحا يتعدى مثل هذا الجوهر اية امثلة محدودة له ويستقل عن الأفراد على الرغم من انه يتجسد فيهم . ويرى فيورباخ ان الفلسفة والمذهب المثالى لهيجل ليسا الا شكلا من اشكال الفلسفة الدينية ولكنه شكل خاص مستثنى يختص فيه التناقض المتاصل فى الدين فى شكل عقلانى ومجرد للغاية ، وباختصار فان التناقضات التى وجدها فيورباخ بين الخيال كتعبير عن رمزية المشاعر وبين العقل يجدها الآن فى المفهوم الهيجلى للعقل نفسه ، فى نفسه وفى شكل النفى لمنطق هيجل نفسه »(٣١) وهذا القلق بازاء فكر هيجل هو الذى يجعلنا نتساءل عن اسس تلك العلاقة بين الفيلسوفين .

ثالثا ـ تطور موقف فيورباخ من هيجل :

ان الموقف العام لفلسفة فيورباخ ، كما كتب تلميذه المقرب فردريك جودال يمكن ان يصاغ بأقصر الطرق وأكثرها ملاءمة فى نفس الوقت ، بانه قاد فى فلسفة هيجل ثورة مثل تلك التى قام بها كوبرنيكوس فى علم الفلك البطلمى ، فقد دفع بالروح المطلق تلك التى كانت مركز كل شىء الى المحيط الخارجى ، اما الطبيعة والتى كانت فى الفلسفة الهيجلية اغترابا ذاتيا للروح فقد اصبحت المفهوم المحورى فى فلسفته ، كذلك يبين لنا فيورباخ نفسه ان فلسفته فى الدين ، بل وفكره عموما يمكن ان يفهم ويقيم على اعتبار انه المقابل للفلسفة الهيجلية (٣٢) .

لقد كان فيورباخ فى البداية هيجليا لكنه كما يقول جوستاف فتر لم يحرر نفسه تماما من تاثير استاذه عليه(٣٣) . والحقيقة ان العلاقة بينهما معقده غاية التعقد وهناك تفسيرات شتى تلقى ضوء قويا عليها ومن خلال عرض بعض هذه التفسيرات نستطيع ان نتبين طريقنا فى فهم حقيقة فلسفة فيورباخ بالقياس الى فلسفة هيجل وبالمقارنة مع ما طرحه الشباب الهيجلى وخاصة لدى ماركس وانجلز كما ظهر فى فلسفتهم المبكرة والناضجة .

وقريب من راى « فتر » Gustav A. Wetter نجد التوسير بقول « لقد ظل فيورباخ حبيس الاشكالية الفلسفية التى دارت حولها الفلسفة الهيجلية بانطلاقه من نفس الأسئلة التى طرحتها والتى كانت متعلقة بالوجود والفكره واولوية الثانية على الأولى »(٣٣) وهذا ما يشير اليه فوجل فى تقديمه لترجمته لمبادىء المستقبل فبالامكان الاتفاق على ان هيجل كان امرا جوهريا لوجود فيورباخ الذى نشر فكره الفلسفى ارضية هيجلية كتلميذ فى بداية الأمر ، وكعدو لدود فيما بعد ، وان الهيجلية قد اظهرت تاثيرها الحاسم على فيورباخ ايجابا وسلبا .

ويرى اكتون H. B. Acton ، ان المفاهيم الهيجلية تشكل فى الأساس وجهة نظر فيورباخ ، « ومن الأهمية ان نلاحظ كيف تحولت بعض المفاهيم الميتافيزيقية الهيجلية على يد فيورباخ الى مفاهيم يدعى انها تجريبية . فمفهوم هيجل للوعى الذاتى الحر للمطلق يمثل اساس مفهوم فيورباخ للانسان الحر الذى عالج نفسه من الأوهام الدينية . لقد تحدث فيورباخ عن ان الله انسان نموضع ، وان الاشباع الدينى ينتج من تجارح المشاعر cxternalization = Entaüsserung ، وما من شك كما يقول اكتون فى أن اصل هذه الأفكار هو مفهوم هيجل للطبيعة على انها الفكرة المطلقة المغتربة عن نفسها فهيجل يشير فى « المنطق » الكتاب الثالث ، الى الطبيعة على انها فكرة التخارج ذاتها

وأيضا بطريقة أكثر تفصيلا فى الفينومينولوجيا حيث يكتب عن العقل الفردى الواعى ، واغترابه عندما يرى تاثير التفكير والجهد الانسانى فى الحضارة الانسانية »(٣٤) .

وعلى العكس يقول Anthony Giddew : « ان فيورباخ يسعى فى « ماهية المسيحية » ، وكذا فى كتاباته التالية الى قلب القضايا المثالية لفلسفة هيجل فاذا كان هيجل قد راى ان الواقعى ينبثق عن المقدس فان فيورباخ قد برهن على ان المقدس نتاج وهمى (خيالى) للحقيقى وعلى ان الوجود هو الأساس الذى يتقدم الفكر »(٣٥) ويحدد فيورباخ علاقته بهيجل بقوله :

« من خلال هيجل توصلت الى الوعى الذاتى ، ووعى العالم ، وهيجل هو الذى ادعوه بابى الروحى تماما مثلما ادعو برلين وطنى ، هو الرجل الوحيد الدى جعلنى اشعر واخبر كنه (معنى) الأستاذ ... نعم اننى اقف فى علاقة اكثر ودا مع هيجل واكثر تشبعا من تاثرى باية علاقة اخرى مع اسلافنا الآخريين ، لاننى اعرفه شخصيا ، استمعت اليه لمدة عامين ، باهتمام كامل وبنشوة ، لم اكن اعرف ما كنت أود ان افعله او ما كان يجب على ان افعله ، ولم أكد استمع انيه لمدة نصف عام حتى بدا قلبى وراسى يستويان ، عرفت ما اريد فعله وما يجب على ان افعله ولم يكن هذا هو اللاهوت بل الفلسفة ، لم يكن ممارسة الإيمان ولكن التفكير »(٣٦) .

وقد اكد فيورباخ عام ١٨٢٤ لأبيه ، انه رغم تاثره الشديد بهيجل فانه ليس لديه الرغبة فى ان يصبح هيجليا(٣٧) وفى عام ١٨٢٦ لم يكن هناك شك فى ان فيورباخ كان ممن يمتدحون مضمون الفلسفة الهيجلية ومنهجها حيث راى فيها الشفاء الناجح من ثنائية ديكارت وكانط وذاتية فشتة وتجريبية لوك وبركلى وهيوم التى تفتقد التامل ولا ترتفع من

الخاص الى العام • وفى عام ١٨٢٨/٢٧ أصبحت تحفظات فيورباخ تجاه هيجل شكوك ؟ يقول فى شذراته : « كيف يرتبط الفكر بالوجود ؟ كيف يرتبط المنطق بالطبيعة ؟ هل هناك أساس نمر من خلاله من الأول للثانية ؟ اين توجد الضرورة ؟ أين المبدأ الذى يقام عليه هذا الانتقال ؟ (يسال فيورباخ) هل يستطيع الفكر الهيجلى المتمثل فى كلية الأشياء ان يتغلب على تلك الأحادية والسلبية الخاصة بالمنطق ؟ كيف يتسنى له ان يحوى داخله شيئا آخر غير المنطق •• الطبيعة(٣٨) •

وبعد ان درس فيورباخ محاضرات هيجل فى برلين لمدة عامين ركز فيهما على المنطق والميتافيزيقا وفلسفة الدين نجده يقول : « جست خلال هيجل باستثناء علم الجمال ، واستمعت الى محاضراته كلها خاصة تلك المتعلقة بالمنطق سمعتها مرتين ، ومنطق هيجل هو مجموعة من القوانين ، قوانين الفلسفة ، وتحتوى كل فلسفة طبقا لمبادىء الفكر الخاص بها القديم والحديث »(٣٩) وقد اختتم دراسته الجامعية ببحث عن وحدة العقل الكلى اللامتناهى ١٨٢٨ وارفق به خطابا الى هيجل يطلق على نفسه فيه التلميذ الذى يأمل ان يكسب الفلسفة التاملية لاستاذه • الا ان الفترة ما بين نشر هذا البحث وكتابه « مساهمة نحو نقد فلسفة هيجل » اى بين عامى ١٨٢٨ - ١٨٣٩ اشتملت على تغيرات عديدة فى فهم فيورباخ لهيجل •

ويمكن أن ننظر الى التغيرات التى احدثها فى فلسفة هيجل من خلال المفاهيم الهيجلية نفسها ، ففى الخطاب المشار اليه سابقا نجد فيورباخ يلتمس الأعذار لاخفاق بحثه وذلك بقوله : « ان هذا البحث كان الغرض منه تقييما حينا وحرا لما تعلمه من هيجل وقد ركز بالفعل على مبدا الحسية Sensuousmen ، اى ان الأفكار يجب الا تبقى فوق الحس فى عالم الكليات بل يجب ان تنزل من سمائها الشفاف Heaven of Thier Colorles Purity وتتحد بذاتها الى المكان

الذى يمكن أن ترى فيه حتى تظهر ملموسة ومحددة ان العقل الخالص pure logos يتطلب تجسيد mcarnatioh. للفكرة وادراكها وجعلها فى صورة محسوسة(٤٠) .

يقول فيورباخ فى ملاحظة عابرة : « ليس فى عقلى أى تعميم للفكرة تجاد تحويلها الى مشاهدة ثابتة ، او اية نية لتحويل المفاهيم الى صور ورموز على الرغم من ميلى الى النظر اليها على أنها مواد واقعية » . وهو يبرز هذه النزعة العلمانية فيقول : « ان الوقت قد آن لهذه العلمانية ، وهى موجودة فى روح الفلسفة الهيجلية نفسها والتى هى بالتأكيد ليست موضوعا أكاديميا ولكنها الشغل الشاغل للبشرية ، ومن هنا يمكن ان نلتمس خيطين فى علاقة فيورباخ بهيجل ، حيث يقترح فرتوفسكى فى حديثه عن « الابستمولوجيا المبكرة » وتحليله لبحث فيورباخ عن « العقل الواحد الكلى اللا نهائى » ـ الذى كان تمرينا هيجليا ذا اهمية كبيرة بالنسبة للقضايه التى طرحها فيورباخ بعد ذلك ، ـ ان هذا البحث يمكن ان يقرأ قراءتين : الأولى كاستمرار للفينومينولوجيا الجدلية لهيجل التى تتناول فينومينولوجيا العقل وتطورها . اى ان يقرأ البحث قراءة تاريخية ، تربطه بما سبقه من أعمال هيجل . اما القراءة الثانية فتنظر الى البحث نظرة مستقبلية أو حاضرة تسلى معلومات عن التطورات الفلسفية التى تلت ذلك بالنسبة لفيورباخ . ومن هنا يمكن ان نصدر حكمين : الأول يقضى بان هيجل ببساطة هيجلى وذلك من اسلوبه . Mode التحليلى الجدلى فى العلاقة بين الذات والموضوع ، وعلاقة الذات بالآخرين فى مجال الوعى ، وفى هذه القراءة يتسنى لنا ان نعرف التفسير الانسانى لفنيومينولوجيا العقل لهيجل .

وفى القراءة الثانية نجد ان البحث يتضمن موضوعات أساسية سيتناولها فيورباخ فيما بعد ، مثل مناقشة مفهوم النوع الانسانى

وماهيته على انه كائن نوعى species Being اى مناقشة علاقة الفرد بالنوع فى اطار علاقة « الانا والانت » (J - Thou) ويتبنى فرتوفسكى القراءة الثانية لانه يهدف الى فهم محتوى وطبيعة انشقاق فيورباخ عن هيجل والمثالية بصفة عامة »(٤١) . ويوضح فيورباخ بعد ذلك سبب نقده لمناهضى الهيجلية فى kritik des Anti Hegel فيقول انه كان مدافعا عن هيجل ضد الهجوم غير الفلسفى ، وانه سابق للاوان ان تعتقد ان من يكتب ضد خصوم شيئا ما يعد مناصرا لما يهاجم دون أى شرط » . لقد كان فيورباخ يحوى بداخله مناهضة للهيجلية ، ولكن نظرا لانه لم يكن قد اكتمل نضجه بعد فانه يلوذ بالصمت . ان علاقة فيورباخ بهيجل علاقة معقدة تبلغ من التعقيد حدا يتضمن الحب والكراهية ambiavlance فيورباخ وهو يدافع عن هيجل يدمج فى داخله عداء له(٤٢) .

والسؤال الآن هو كيف السبيل لبيان العلاقة بين فلسفة كل من فيورباخ وهيجل ؟ وأين تقف حدود فلسفة كل منهما ؟

يقول فيورباخ فى مبادىء فلسفة المستقبل : « نظرا لأصلها التاريخى فان الفلسفة الجديدة لها تجاه الفلسفة السابقة نفس الموقف الذى لها تجاه اللاهوت . الفلسفة الجديدة هى تحقيق للفلسفة الهيجلية ، تحقيق للفلسفة القديمة بوجه عام ، هذا التحقيق هو فى نفس الوقت نفيهما »(٤٣) . ومن هنا فان فلسفة المستقبل تقوم على نقد فلسفة هيجل فالنقد ضرورة تاريخية لتحقيق فلسفة الانسان : « ان فلسفة هيجل هى التى تمثل تحقيق وانجاز الفلسفة الحديثة ولهذا السبب فان الضرورة التاريخية للفلسفة الجديدة ترتبط قبل كل شىء بنقد فلسفة هيجل »(٤٤) .

وقد كانت كتابات فيورباخ من ٣٩ - ١٨٤١ والتى تحدد موقفه

من المسيحية والهيجلية تحدد فى نفس الوقت طريقا جديدا للفلسفة فى العصر العلمى • ومن هنا كما اشار كولينز فان قطيعة فيورباخ مع فلسفة هيجل تظهر فيما قدمه من فلسفة واقعية حسية (Semse realisme) وكانت اسس هذه الفلسفة هى أن هيجل اساء فهم الفكر وجعله فكرا مجردا خالصا فتحول الى روح وفكر ولم يعد واقعا ، وأن الحقيقة مستمدة من الحواس وعن طريق الحواس فقط يمكن ادراك الوجود الحق « لقد تنبأ ببصيرة نافذة بان مستقبل الفلسفة ينتمى الى موقف يجمع بين النزعة الانسانية والنزعة الطبيعية ، ولكنه اضاف شرطا لفتح الطريق أمام النزعة الطبيعية وهو ازالة اله المسيحية ومطلق هيجل »(٤٥) ومن هنا يحلو للبعض اثارة مسالة القطيعة بين فيورباخ وهيجل • وهناك من يحلل طبيعة هذه القطيعة وعلاقتهما بالتاريخ •

لقد كتب فيورباخ ـ كما اسلفنا ـ شذرات متفرقة حول علاقته بهيجل ، وقد اعتبرت هذه الشذرات فى بعض الأوقات تقييما ذاتيا دقيقا ، وفى أحيان أخرى عملية تشويه استيطانى • ويرى فردريك جودال ان وصف فيورباخ لنفسه صحيح ، ويقر بان فيورباخ شك فى هيجل منذ البداية ، وان القطيعة بينهما ظهرت منذ كتاب « الفلسفة والمسيحية » ١٨٣٩ وهو عمل يبدو فى ظاهره دفاعا عن هيجل • ويبين رافيدافيسز Rawidaicz ان اعادة النظر من جانب فيورباخ فى فلسفة هيجل قد ظهرت فى مقدمة « ماهية المسيحية » وفى بعض الأجزاء من الكتاب الذى يعرض المبادىء الأساسية لفلسفة الدين الفيورباخية ويعتبر رافيدافيسز « ماهية المسيحية » هو القطيعة مع هيجل • وقد كتب روزتكرونز أحد اليمنيين الهيجليين ١٨٤٢ يقول : « من كان يعتقد ان الفلسفة الهيجلية التى كان يدافع عنها فيورباخ معى ضد باخمان فى «نقد مناهض هيجل » سوف تنحدر الى هذا الحد من وجهة نظر فيورباخ »(٤٦) •

ويمكن القول ان حكم المرء على مدى هيجيلية فيورباخ يخضع لأسس معينة ويرتبط بمفاهيم فلسفة كل منهما ، وبصفة خاصة فانه يعتمد على مفهوم الانسان كما تمثله الفلسفة الهيجلية • القطعية مع هيجل جاءت مبكرا أو متاخرا على حسب تفسير المرء ليس لفيورباخ فحسب وانما لهيجل أيضا • ويكون السؤال هل القطيعة مع جوهر الهيجيلية أم مع بعض جوانب المذهب الهيجلى ، وإذا كانت مع بعض جوانب المذهب الهيجلى ، فانه (أى المذهب) لا يمكن ان يعد نسقا مترابطا وعندئذ لا يستطيع ان يرفض جزء أو يقبل آخر دون المساس بهيجل •

ان فيورباخ لم ينقطع عن هيجل او الهيجيلية باستثناء عدة نقاط محدودة • وإنه من العبث ان نتحدث عن قطيعة مع هيجل بأى معنى من المعانى فنحن يمكن ان نجد بعض العناصر غير الهيجلية فى اعمال فيورباخ الأولى ، وبعض العناصر الهيجلية فى اعماله المتاخرة ، وبمعنى من المعانى فنحن يمكن ان نجد بعض العناصر غير الهيجلية فى اعماله المتأخرة ، وبمعنى آخر واهم ظل فيورباخ هيجليا طوال حياته(٤٧) • والموضوع الذى يربط اعمال فيورباخ كلها هو تقدم الوعى الانسانى وتفتح وعى الانسان ، ومعنى هذا ان فيورباخ نفسه يرى ان الفلسفة الهيجلية هى التى اوجدت هذا الشكل من الفكر الذي ظهر له فيه بطريقة تقدمه فى الوعى • والقطيعة مع هيجل اذن هى قطيعة مع الافتراضات الهيجلية المسبقة ، ومع المثالية ومع الشكل الثابت للمنطق الهيجلى • فالفلسفة بالنسبة لفيورباخ هى فوق كل شىء « فلسفة هيجلية » •

ويناقش مارتن بوبر Martin Buber المسالة بطريقة اخرى ويرى انه لكى نفهم نضال فيورباخ بصورة صحيحة ضد هيجل ومغزاه بالنسبة للانثربولوجيا فان من الأفضل ان نطرح السؤال ما هى بداية الفلسفة ؟ •• واجابة هيجل هى ان الوجود الخالص هو البداية • الذى يفسر بطريقة مباشرة كما يلى : « الوجود الخالص هو التجريد الخالص ،

وعلى هـذا الأساس فانه يستطيع ان يطور العقل الكلى فيدخله موضوعا للفلسفة بدلا من المعرفة البشرية عند كانط وهـذه هى النقطة التى اقام عليهـا فيورباخ هجومه • فالعقل الكلى ليس الا مفهوما جديدا لله ، وكما يقوم اللاهوت بتحويل الجوهر الانسـانى ذاته من الأرض الى السماء فان الميتافيزيقا تحول الجوهر الحسى الى الوجود المجرد (العقل الكلى) والفلسفة الجديدة كما يصفها فيورباخ فى « مبادىء فلسفة المسـتقبل » تتخذ كمبدأ لها : « ليس الروح المجرد ، او العقل المجرد ، ولكن وجود الانسـان الحقيقى » ، وعلى عكس كانط فان فيورباخ يأمل ان يجعل الكائن البشرى ككل وليس المعرفة البشرية بداية الفلسفة • وفى رايه أن الطبيعة لا يمكن فهمها الا على اساس الانسـان ومن هنا فان الانثربولوجيا هى العلم الكلى(٤٨) •

وكما بين روبرت تكر R. Tuker : « فقد اثبت فيورباخ ان الهيجلية كانت تتسم اتساما واضحا بالانثربولوجيا ، فمفهوم الاله المغترب ، الاله الهيجلى المغترب عن ذاته كان تمثيلا منعكسا للانسان المغترب عن ذاته فى اطار دينى(٤٩) • لقد عرض هيجل التاريخ باعتباره عمليـة ذاتية وادراكا ذاتيا ، واوضـح فيورباخ ان ذلك افصاح صوفى لاغتراب الانسـان فى حياته الدينيـة • ويعترف ماركس لفيورباخ بفضله فى انه اتخذ موقفا نقديا من الفلسفة الهيجلية وتجاوز الفلسفة المثالية ، مبينا ان اساس تلك الفلسفة (اى الهيجلية) ليس الانسـان العيانى بل تجريده ، الروح الذى يلعب نفس الدور الذى يلعبه الله فى الدين • وهـذا ما نجده فى الايديولوجيا الالمـانية حيث يقول : « النقد الالمـانى فى آخر الجهود التى بذلها لم يغادر ميدان الفلسفة قط • وان جميع الأسـئلة التى طرحها على نفسه قد انبثقت بلا استثناء من نظام فلسفى معين الا وهو النظـام الهيجلى •• ومن بين الهيجلين الشـباب كان فيورباخ الوحيد الذى تجاوز الفلسفة الهيجلية ومعها كل فلسفة مثالية متخذا ازاءها موقفا نقديا(٥٠) »

ويلزمنا لبيان نقد فيورباخ للهيجلية ومعها كل فلسفة مثالية ان نعرض للنقد الالماني الذى انطلق من الهيجلية محاولا تجاوزها • وذلك ببيان موقف الهيجلين الشباب من فلسفة هيجل مما ادى الى تعدد المواقف تجاه المعلم والى انقسام المدرسة الهيجلية مما اتاح ظهور فلسفة مغايرة تقوم فى الأساس على نقد فيورباخ للهيجلية •

انقسام المدرسة الهيجلية

بدأت الهيجلية كمدرسة فى حياة هيجل على يد مجموعة من تلاميذه ومريديه وذلك بعد انتقاله من هيدلبرج الى برلين ووصوله الى قمة الشهرة • ويمكن تحديد بداية المدرسة باجتماع هؤلاء فى منزل هيجل فى يوليو ١٨٢٦ حيث تم تشكيل جمعية « النقد العلمى » ، واصدرت الجمعية « حوليات النقد العلمى » التى كانت بمثابة المجلة الهيجلية الرسمية • الا انه سرعان ما بدأت تظهر الخلافات بين الأعضاء ، ثم الهجمات من الخارج ، وذلك فى حياة هيجل نفسه • ويمكن ان نذكر من هذه الهجمات العنيفة : كتاب هويسمان « حول النظرية الهيجلية » وقد صدر فى ليبيزج ١٨٢٩ ، وكتاب شوبيرت « موسوعة هيجل الفلسفية » برلين ١٨٢٩ وكتب كاليش « رسائل موجهة ضد موسوعة هيجل فى جزءين صدرا عامى ٢٩ - ١٨٣٠ • وكانت اخطر هذه الهجمات ما صدر عن كريستيان فايس وصديقه فشته •

وقد كتب رينيه سيرو عن انقسام المدرسة الهيجلية مبنيا ان الاختلافات بدأت فى الظهور اعتبارا من عام ١٨٢٩ م اى قبل وفاة هيجل بعامين ، وكانت تدور بشكل اساسى حول المسألة الدينية • وقد حدثت القطيعة بين الجناحين اليمنى واليسارى عندما قام الشباب بتأكيد ضرورة التقدم اللامحدود للعقل والحرية • ووجهوا النقد الى مكونين اساسين فى المذهب عند هيجل : الدين المسيحى والدولة البروسية ، ولما كان الهجوم على

الدين أقل خطرا من الهجوم على الدولة فان اليسار الهيجلى وجه أول هجماته ضد الدين قبل ان يتجه الى العمل على المستوى السياسى والاجتماعى .

لقد بدأ الخلاف حول ثلاث مشكلات لاهوتية ، دار حولها النقاش وادت الى الانفسام وهذه المشكلات هى : خلود النفس ، شخصية المسيح ، الله . بالنسبة للمشكلة الأولى خلود النفس كان هناك غموض فى تناول هيجل لها ، فهو احيانا يتحدث عن ابدية الفكرة المطلقة ، واحيانا يتحدث عن الخلود أو المعرفة . فى موسوعة العلوم الفلسفية تحليل لقصة السقوط ، لا تنتهى القصة بعد طرد آدم بل تستمر لتخبرنا ان الله قال « هوذا ادم قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر » فالمعرفة الهية ، لا نهائية خالدة . يقول هيجل فى فلسفة الدين ، الانسان ابدى فيما يتعلق بالمعرفة ، الفكر والمعرفة هما جذور حياته ، وجذور خلوده . عبارات متعددة وجدت عند هيجل حول الخلود ، فهل يعنى ذلك قوله بخلود النفس ؟ فيورباخ يفجر المشكلة فى « خواطر حول الموت والخلود » . ويمكن تناول ذلك الحوار والجدل الذى اثير بشان هذه المشكلة وكيف أدى الى انقسام الهيجلية .

نشر جوشل karl Caschal (١٧٨١ - ١٨٦١) احد كبار القضاة عام ١٨٢٩ كتابا بعنوان « حكم موجزة حول الجهل والعلم المطلق فى علاقتهما بالدين المسيحى » دافع فيه عن علاقة الذات الالهية دالقها بخلود النفس ، وبالمقابل نشر فيورباخ كتابه الهام « خواطر حول الموت والخلود » بشر فيه علانية بوحدة الوجود وانكر خلود النفس ، ولم يبدا الانقسام جهرا ولم يشرع فى الحديث عن يمين أو يسار هيجلى الا بعد صدور كتاب شتراوس « حياة يسوع » ١٨٣٥ الذى أدى الى الانقسام بين الفريقين اليسار (الشباب) اليمين (الشيوخ) الهيجليين المحافظين .

وقد احال الانقسام بين تلاميذ هيجل العاصمة البروسية الى ساحة قتال بين المدارس المختلفة كما يقول V.Schmeicrson حيث كان هناك الهيجلون اليمينيون هيرمان هنرينخ H. Hinrich ، جورج كابلر G. Cabler وكارل جوشل k. Caschal ، الذين كانوا ينظرون الى فلسفة استاذهم بروح المسيحية الارثوذكسية ، وكانوا شديدى التمسك بالمعتقدات ، ويؤيدون النظام السياسى القائم(٥١) . فالهيجلون الشيوخ قد بذلوا جهودهم فى الثلاثينيات والأربعينيات فى تفسير تعاليم الأستاذ بروح مسيحية ارثوذكسية ، وفى البداية استغل جوشل وهنيريخ وجابلر عملية الفصل بين الدين والفلسفة ، وهى عملية تنطوى على عراع وعدم اتساق فى المذهب الهيجلى لاستخلاص مركب من العقل والايمان . اما المتأخرون منهم : س . فايه ، فشته الصغير ، فقد طوروا مذهبهم كقوة مضادة للهيجلين الشباب والحوا على الحاجة الى تصحيح هيجل بروح فلسفة الهوية عند شيلخ والالهيات عند لينتبز(٥٢) .

وكان الجناح اليسارى (الهيجليون الشباب) يضم كلا من : دافيد شتراوس D. Strous وبرونو Bruno وادجار باور Edgar Bour وأرنولد روجه وكارل كوبن k. koppan لدفيج بول L. Bull وشترنر M. Stirner كما ضم الجناح فترة من الزمن كارل ماركس . وقد نشروا ابحاثهم فى مجلتى Hallische Jahrb وجريدة Athenoun ، واكدوا ان للعقل الانسانى ان ينتقد النظام السياسى والكنيسة ، وكان رأيهم ضرورة ابراز ميزات اى نظام او مؤسسة اجتماعية بحجج عقلية ، والا ما كان لها حق الوجود(٥٣) . ومقابل هذا التقسيم يصنّف ميشيليه المدرسة الهيجلية الى ثلاثة اقسام هى : اليمين والوسط واليسار ؛ يضم الأول كل من : جوشل (متطرف) جابلر (معتدل) فون هاتينج ؛ اردمان ، شالير ، دؤب . ويضم الوسط : رونزكراتز ، نارهينك ووسط يسارى : س . ل . ميشيليه ، فاتكه ، ويضم اليسار : شتراوس ، فيورباخ شتيرنر ، ماركس ، انجلز ، برونوباور(٥٤) .

ويمكن أن نتبين اتجاهين بين الهيجلين الشباب هى :

ـ الراديكالية الليبرالية : شتراوس ، باور وماكس شترنر ٠

ـ الراديكالية الاجتماعية : فيورباخ وموس هس وماركس وانجلز ٠
وهـذا القسم الأخير يسعى الى ربط الفكر ربطا وثيقا بالوافع ، أى النظرية بالعمـل(٥٥) ٠

ويمكن القول ان التناقض بين المذهب والمنهج فى فلسفة هيجل والذى يرتد الى خلفية اجتماعية وسياسية هو الذى ادى الى الصراع الذى نشأ بين الأجنحة المحافظة والجديدة فى فلسفة هيجل ٠ فقد تبنى اليمين المذهب الهيجلى أما الشباب فقد تبنوا المنهج وانطلاقا من القضية الهيجلية القائلة بان الفلسفة عكس الدين ، وبانها تعبر عن الحقيقة فى شـكل مفهوم ، وتمثل بالتالى الشـكل الأعلى لوعى الروح المطلق لذاته قام الهيجليون الشـباب بشن هجوم عنيف ومنظم ضد المطلق وضد تعاليم الكنيسة(٥٦) وستتناول فى هـذه الفقرة موقف الشباب الهيجلى من هيجل وفيورباخ بادئين بـ « شتراوس ، باور ، شترنر وروجه » ٠

١ ـ كان كتاب شتراوس « حياة يسوع » ١٨٣٦/٣٥ ايذانا بتصدع المدرسة الهيجلية ، يدرس فيه شتراوس اصل الأساطير الانجيلية وينكر القول بعلة أولى خارقة ، ولم ير فى تلك الأساطير سوى ابداعات شعبية وتحف فولكلورية ابدعتها الجماعات المسـيحية الأولى ٠ ويؤكد شتراوس ان هذه الأساطير لم تكن من ابداع شخص واحد ، بل كانت نتاجا جماعيا للشعب بأسره أو لطائفة دينيـة كاملة ٠ وهو ينطلق فى تفسيره للنظرة الدينيـة فى خلق العالم من الفهم الهيجلى للجوهر المتطور تاريخيا والذى يكشف فى روح الشعب ٠ فهذا وذاك من اشكال الوعى الدينى انما يرتبط بمرحلة تاريخية معينة لتطور روح الشعب ، وهو بالتالى مشروط موضوعيا ٠
وقد كان للكتاب اكبر الأثر فى تنشيط الصراع فى المـانيا ، يقول مهرنغ :

« ان كتاب شتراوس قد ساهم فى اجتذاب انتباه القراء اكثر مما فعل كل علماء اللاهوت الارثوذكس الذين كانوا يقاتلون بانيابهم واظافرهم ليبرهنوا على عصمة الكتاب المقدس(٥٧) . فقد كان كتاب شتراوس ـ والذى هو نتاج فلسفة هيجل الدينية التى تاثرت بشلير ماخر ـ العلامة المميزة لتطبيق الفلسفة على الدين . باعتبار ان فلسفة هيجل كانت تشكل النقطة المحورية فى الفكر اللاهوتى عند شتراوس ، وباعتبار ان هـذا الأخير كان يسعى لاظهار ان هيجل نفسه لم يكن معارضا لنقد الأناجيل .

ان الفرق بين شتراوس وهيجل ـ كما يقول لوفيت ـ يكمن فى ان هيجل يسمو بالخيال الدينى الى درجة الفكر فى حين ان شتراوس يجعل منه مجرد وجود اسطورى ... ويضيف « ان اعتبار الدين مجرد اسطورة من وضع العقل الباطن يوضح لنا الى اى حد يكون الايمان بالأساطير ، وفى نفس الوقت يوضح طبيعة القصص والمعجزات الموجودة فى الانجيل . وذلك ان الايمان بالنسبة لشتراوس وفيورباخ يعد فى اساسه ايمان بما هو معجز(٥٨) .

قطع برونو باور Bruno Bour (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) شوطا ابعد فى نقد الدين المسيحى وهو لم ينطلق من مقولة هيجل عن روح الشعب بل من آرائه فى وعي الذات . ان وعى الذات ذو سيطرة كلية وليس تاريخ البشرية سوى تحل لنشاطه المبدع الخلاق ، والعوائق التى تقف امام تقدم البشرية لا توجد بذاتها ، بل ترجع الى ان الوعى بالذات لم يدرك بعد قدرته اللامحدودة . ان الوعى بالذات يخلق الواقع الروحى الذى يتناسب مع مستوى تطوره ثم يهدمه ليرتفع الى مرحلة جديدة ارفع واسمى ، وتلك هى خلاصة المثالية الذاتية لفشته التى يستخدمها باور فى نقده للدين . وفى « نقد التاريخ الانجيلى للقديس يوحنا » ١٨٤٠ ، و « نقد التاريخ الانجيلى للسنيوسيين » ١٨٤٢/٤١ ينفى باور الوجود التاريخى للمسيح ويعتبر المسيحية ـ والدين عموما ـ نتاجا ضروريا للتطور

الروحى للبشرية ، لكن باور لم ير فى قصص المسيحية اساطير عفوية بل اختلافات واعية تنبع ضرورتها فى مرحلة معينة لتطور وعى الذات من هـذا الوعى نفسه .

وقد ابدى باور قدرا كبـيرا من التعالى فى هجـومه على كتـاب شتراوس ، ذلك الهجـوم الذى قارعه شتراوس بحماس . والحقيقة ان النزاع بينهما كما يقول مؤلفا « العائلة المقدسة » يدور حول : الجوهر ، والوعى الذاتى ، وهو نزاع فى قلب التأمل الهيجلى ، فبالنسبة لهيجل هناك ثلاثة عناصر : جوهر اسبنيوزا ، والوعى الذاتى لفشته ، والوحدة الضرورية والمتصارعة بينهما لدى هيجل (الروح المطلق) . العنصر الأول هو طبيعة تقليدية منتزعة من الانسـان ميتافيزيقيا ، والثانى روح تقليدية منتزعة من الطبيعـة ميتافيزيقيـا والثالث هو وحـدة تقليدية للعنصرين السابقين ، الانسـان الحقيقى والجنس البشرى الحقيقى »(٥٩) .

لقد شرح شتراوس هيجل من وجهة نظر اسبنيوزا ، وشرحه باور من وجهة نظر فشته فى ميدان اللاهوت وكلاهما انتقدا هيجل ، لكن كليهما ظلا فى نطاق تأمل هيجل واصبح كل منهما يمثل جانبا واحدا من مذهبه . وكان فيورباخ اول من اكمل هيجل ونقده من وجهة نظر هيجيلية بتحويل الروح المطلق ميتافيزيقيا الى الانسان الحقيقى على اساس الطبيعة واكمل نقد الدين بربطه باسس نقد هيجل وكل المثالية(٦٠) .

وقديسنا ـ كما يحلو لمـاركس ان يطلق على باور ـ يكيل الاتهامات الملفقة لفيورباخ وهو يقفز دفعة واحدة بفضل التلفيق الذى يزعم وجوده فى جميع مؤلفات فيورباخ كتاب « لينتبز » و « بايل » و « ماهية المسيحية » فيما خلا مقالة فيورباخ « ضد الفلاسفة الوضعين فى حوليات هال » هـذا الاغفال يقع فى محله تماما ذلك لأن فيورباخ يميط اللثام فى هـذا المقال عن حكمة « الوعى الذاتى » بصورة معارضة للمثاليين الوضعين « للجوهر »

فى الوقت الذى كان فيه القديس باور لا يزال مستغرقا فى التأمل فى موضوع « الحمل بلا خطيئة »(٦١) . وما يجب الأشارة اليه ان النقد الذي يوجهه باور الى فيورباخ يقتصر فى الغالب على عرض انتقادات شترنر لفيورباخ باعتبارها مآخذ باور ، ومن الأمثلة على ذلك : مسألة الحب الأنانى والحب المنزه ، حيث يعمد باور الى نقل حجج شترنر بصورة حرفية طوال ثلاث صفحات كاملة . ومن هنا فان حملة باور لا تحمل اية اصالة فكرية فهو اما هيجلى يصوغ مفاهيم المعلم على نحو آخر ، او يستخدم نقد الآخرين بصورة مشوهة « ففلسفة الوعى الذاتى » المعلنة فى كتاب « نقد الأناجيل المطور » والتى كانت نقدا للكتاب هيجل فى الفينومينولوجيا قد دحضت فى « العائلة المقدسة ، ولهذا يقول ماركس : « انه لا حاجة بنا تقزيبا الى التنويه بأن القديس برونو يواصل التبختر على حصانة الحربى الهيجلى القديم بل ، انه يستخدم نقد « العائلة المقدسة » ليهجل ويدعيه لنفسه »(٦٢) .

بل اكثر من ذلك يستخدم قضايا فيورباخ نفسه باعتبارها قضاياه هو . يقول : « لم تكن الفلسفة قط شيئا آخر سوى اللاهوت يعد بعد ان اتخذ شكله الأعم وتعبيره الأكثر عقلانية » وهذه الفقرة الموجهة ضد فيورباخ منسوخة حرفيا من كتابه « مبادىء فلسفة المستقبل » التى تقول : ان الفلسفة التأملية هى اللاهوت العقلانى » (٦٣) . ويعترض ماركس على انتقادات باور التى تبلغ به القحة فى توجيه هذا النقد (التالى) ضد فيورباخ « لم يصنع فيورباخ من الفرد (من انسان المسيحية المجرد من انسانيته) انسانا حقيقيا ، بل انسانا عاجزا ، ويضيف .. فى رأى فيورباخ ان على الفرد ان يطيع النوع الانسانى وان يخدمه ، وان النوع الذى يتحدث عنه فيورباخ ليس الا المطلق الهيجلى ، ولا وجود له فى اى مكان »(٦٤) .. وينتقد ماركس هذا الموقف من باور قائلا : « ان نقاء رجلنا القديس امر يتضح فى مساحلته العنيفة ضد حسية فيورباخ ،

وتستهدف هجمات باور الطابع المحدود جدا لاعتراف فيورباخ بدور الحس ، ان مجرد محاولة فيورباخ الفرار من الايديولوجيا هى بالنسبة الى باور خطيئة بكل تاكيد »(٦٥) ٠

وفى هذا الصراع بين اليسار الهيجلى نجد ان موقف فيورباخ فى تناول الدين كما ظهر فى « ماهية المسيحية » يختلف عن كل من شتراوس وباور فكتاب فيورباخ ليس نقدا هادما للاهوت المسيحى بقدر ما هو تناول للجوهر الحقيقى للدين (انثربولوجيا الدين) وتميزه عن اللاهوت الزائف ، وهذا ما يميزه عن شتراوس وباور ٠ يقول فيورباخ : « انه فيما يتعلق بعلاقتى مع شتراوس وباور اللذين ارتبط بهما اسمى ، فاننى اوضح هنا ان الفرق بين اعمالنا يمكن بيانه بالتمييز بين كتاباتنا : فموضوع نقد باور هو التاريخ الكنسى او المسيحية الانجيلية ، وبتعبير آخر اللاهوت الانجيلى ، فى حين ان موضوع شتراوس هو العقيدة المسيحية وحياة المسيح ، وبتعبير آخر اللاهوت العقائدى ، اما انا فينحصر اهتمامى (بالمسيحية بصفة عامة ، اى بالدين المسيحى ، وبالتالى اركز على الفلسفة المسيحية فقط لان هدفى هو المسيحية كدين او كجوهر مباشر للانسان »(٦٦) ٠

ومن هنا يمكن القول ان فيورباخ اكثر قربا الى شتراوس منه الى باور الذى ظل هيجليا ناقدا بينما تحول كل من شتراوس وفيورباخ الى ماديين انسانيين اذ جعلهما نقدهما للدين انسانيين غير مذهبيين Unsys tematic (٦٧) ٠

اراد شترنر M. Stirner (١٨٠٦ ــ ١٨٥٦) ان يتجاوز فيورباخ فى « الاوحد وصفاته » الذى لم يكتبه الا ارضاء لنفسه لا غير ٠ وهو يصرح ان فيورباخ يظل دينيا حتى مؤلفاته الاخيرة ، لقد طرح الروح المطلق الهيجلى ، ولم ير فيه سوى تجريد ، وهذا ينطبق على انسان

فيورباخ ايضا . والحقيقة هى الانا الفردية ، بينما الأخلاق الغيرية التى يبشر بها فيورباخ ايضا ليست الا مخلفات الروح الهيجلى ومن هنا فانه يهاجم فيورباخ بشدة ، قد يانته اسخف من اله اللاهوتين ، والجوهر الانسانى تجريد ووهم خيالى(٦٨) .

ويرى البعض ان كتاب شترنر يحتوى على افضل مرافعة القيت حتى الآن ضد مذهب فيورباخ الانسانى . ان فيورباخ وان كان لا يقر صراحة بصواب نقد شترنر الا أنه مع ذلك يبدى تقديره لهذا النقد ، كما كتب فيورباخ الى اخيه بصدد « الاوحد وصفاته » يقول انه كتاب يصل فى روحانيته وعبقريته الى حدوده القصوى ، كتاب من شانه أن يغوص فى حقيقة الانسانية ولكن على شكل غير مثير وغير كامل . اما سجاله ضد الانثربولوجيا فانه يستند الى عدم فهم وخفة ذهنية »(٦٩) . وبما ان نقد شترنر هذا قد وجد آذانا صاغية كثيرة بين الهيجلين الشباب الذين ظلوا يعتبرون فيورباخ حتى ذلك الحين ناطقا باسمهم ، وبما ان فيورباخ نفسه قد شعر انه محط للشكوك فقد قرر ان ينشر نقدا مفصلا ضد شترنر هو « ماهية المسيحية فى علاقته مع الاوحد وصفاته »(٧٠) .

وكانت المعركة بين شترنر وفيورباخ من اهم القضايا التى انشغل بها اليسار الهيجلى ، وهى تبين تطور انقسام المدرسة الهيجلية . وقد دخلت فيها اطراف عديدة ، اخذ كل طرف يدعم موقف كل منهما ، وقد بدأ باور الجدال فى المجلد الثانى من مؤلفه « القضية الصالحة للحرية وقضيتى الخاصة » فى مقال بعنوان « خصائص فيورباخ » ١٨٤٨ . ويبدو ان باور كان موضع النسيان فى السجال بين فيورباخ وشترنر كما يذكر ماركس فى « الايديولوجيا الالمانية » ، ولذا اقحم نفسه فى المعركة كى يكون قادرا على المناداة بنفسه بوصفه نقيضا للقطبين المتضادين ووحدتهما العليا . وحملته تقوم على تلفيق الاتهامات الى فيورباخ - احد فرسان الجوهر كى ما يلقى الضوء بصورة افضل على الوعى الذاتى لباور »(٧١) .

لا يبذل باور جهدا فى هذا السبيل فهو يتركهما لخصومتهما حيث يجابهه شترنر بانسان فيورباخ ، ويجابهه فيورباخ باوحد شترنر ليس اكثر . ان « القديس ماكس » النصير المخلص للفلسفة التاملية الالمانية يعارض فيورباخ على النحو التالى : ان الوجود الأسمى هو فى الحقيقة ماهية الانسان ، لكن باعتبار ان الانسان ماهية فقط ، لا الانسان نفسه اذ لا فارق عنده على الاطلاق بين النظريتين اذا ما راينا هذه الماهية خارج الانسان بوصفها « الله » او وجدناها فى الانسان وسميناها « ماهية الانسان » او الانسان . انا لست الله ولا الانسان ، لست الوجود الاسمى ولا ماهيتى النوعية وبالتالى فانه لا فارق على الأغلب اذا ما فكرت بهذه الماهية على انها باطنية او خارجية . ان هذا النقد يجسد بموافقة المضحكة المثالية الهيجلية ، لم يفكر فى ان يجابهه الجدل الهيجلى الذى هو اصله ، او ان يجابهه جدل فيورباخ(٧٢) . والحقيقة كما يقول اوجست كورنو : « ان مذهب شترنر كان استعارة من آخرين ، فهو ياخذ من فيورباخ كثيرا ، فصفات الله المأخوذة من فيورناخ باعتبارها قوى مهيمنة على البشر هيمنة روساء مقدسين ع هى العالم الذى ينطلق منه شترنر »(٧٣) .

ونجد هذه المعركة بين فيورباخ ومثالية اليسار الهيجلى نصيرا آخر هو روجه .

كان ارنولد روجه A. Ruge (١٨٠٢ - ١٨٨٠) من اكثر الهيجلين الشباب قربا من فيورباخ . واليه يرجع الفضل فى تاسيس « حوليات هال » ١٨٣٨ للتصدى لحوليات برلين الناطقة الرسمية باسم الهجلين اليمنيين . وكان اهم ما قدمته هذه الحولية دراسة فيورناخ « مساهمة فى نقد فلسفة هيجل » ١٨٣٨ وهى دراسة كان من شانها ان حددت مرحلة فى تاريخ الفلسفة ما بعد الهيجلية ، وتدور حول الاشكالية الهيجلية الأساسية الفكر والوجود . وقد ساعدت علاقة روجه الحميمة بفيورباخ على حث

الأخير على عدم التوقف عن المناوشات الفلسفية البسيطة ودعوته للمساهمة فى الهجوم الذى كان يستعد اليسار الهيجلي للقيام به فى مجال القضايا السياسية والاجتماعية »(٧٣) ٠

الا ان رد فيورباخ كان حاسما ، ويتلخص فى ان الاهتمام بالدين هو الكفيل بحل المشاكل السياسية والاجتماعية ٠ وهو راى وجد تعاطفا لدى روجه الذى طرق نفس الموضوعات التى تناولها فيورباخ ٠ وكما يؤكد « لوفيت » löweth فان روجه قدم فلسفة تقوم على اسس فيورباخية ، وان هذا قد مكنه من ان يحول البقايا العاطفية للانسانية المسيحية الى نظام معروف ، له اهدافه ، وقد استنتج روجه من نقده للفقرة (١٩٠) من « فلسفة الحق » لهيجل التى تقول : « ان المجتمع البورجوازى فقط هو الذى يتسم بالانسانية » استنتج نتيجة معاكسة ، وقد فعل هذا بدلا من ان يتعرف على النقد الضمنى لمجرد الانسانية هو يصبغ فكرة فيورباخ العاطفية الخاصة عن الانسانية بصبغة اجتماعية سياسية »(٧٤) ٠

وكما اشاد روجة بفلسفة فيورباخ كذلك قدم ماركس وانجلز ، وكمقابل لحماقة الهيجليين الشباب ، الذهن المتفتح لفيورباخ ، والعمل العظيم الذى قام به ، ذلك لأن فيورباخ فى نظرهم ، هو الانتصار للمادية فى « ماهية المسيحية » ، وهو الذى دمر النظم المثالية وكان له اثر تحريرى حقا على الشباب فقد كان الحماس عاما ولم نلبث ان صرنا جميعا من أنصار فيورباخ ، ان فلسفة فيورباخ هى المرجل الخفى الذى يلتهم دخانه رأس النقد المنتشى »(٧٥) ٠ من الذى كشف سر المذهب ؟ ٠٠ من الذى ابطل ديالكيتيك المفاهيم وحرب الالهة ؟ ٠٠ من الذى استبدل الهراء القديم للوعى الذاتى غير المحدود ؟ ٠٠ انه فيورباخ ٠٠ وفيورباخ وحده صنع اكثر من هذا ؟(٧٦) ٠

كان فيورباخ اول الشخصيات فى اليسار الهيجلى التى قطعت صلتها بالايديولوجيا البورجوازية المتحررة فى اتجاه بناء نظرية اجتماعية ومن

هنا اختلافه الأساسى عن أقرانه من اليسار الهيجلى وعن هيجل نفسه التى لن تتضح فلسفتهما الا بعرض نقده له فى مقاله عام ١٨٣٩ ٠

بدأ فيورباخ نقده بتاكيد ان الفلسفة الهيجلية حقيقة تاريخية ومن ثم ضرورة تجاوزها ٠ لقد ظهرت الهيجلية فى فترة معينة وسبقها تراث فلسفى واضح المعالم يضم بعضا من مشاكلها الرئيسية ، كل ذلك على الرغم من دعوى الهيجلية بأنها الفلسفة الشمولية ٠ لقد ظهرت فى وقت معين وسبقها افتراض معين (الشمولية) لذا يجب ان تتخلى عن كل ادعاءاتها المطلقة(٧٧) ٠

ويؤكد هيجل إن فلسفته ليس بها افتراضات مسبقة ويبدأ منطقه بالوجود الخالص ، اى انه لا يبداه باية بداية خاصة ، وانما ببداية تعد بداية كل البدايات ـ كما يراها هو ـ الا اننا اذا تفحصنا فى الأمر عن قرب سيتضح لنا ان بداية هيجل ليست بداية خالصة كما تبدو ، انها من نتاج تطور فلسفة ما بعد كانط وخاصة فلسفة فشته التى تبحث عن المبدأ الأول الذى سيتمكن به الفلاسفة من تعليل وجود العالم من خلال شكل له ضرورة منطقية حتمية(٧٨) ٠ واستنتاجات هيجل من هذه البداية ، من الآن فصاعدا صورية صرفة ، فهى لا تمثل الحركة الحقيقية لفكره لأنه فى الحقيقة ، لا يبدأ بالوجود الخالص ، ولكن بالفكرة المطلقة التى تفترض الكلية ، ومن هنا فان المنهج الهيجلى لاستنتاج الوجود من الجوهر لا يثبت شيئا لم يثبت من قبل(٧٩) ٠

يقول كامنكا : « ان احدى مزايا هيجل انه يقدم لنا التمييز والتنوع فى الكلى ، لكننا لا نجد لديه التنوع التجريبى الواقعى ، بل دائما فكرة التنوع التجريبى ٠ وفلسفة هيجل قادرة على التغلب على التجربة الحسية وذلك لسبب بسيط هو انها لا تتعامل معها ٠ والتناقضات التى يتغلب عليها هيجل ليست تناقضات واقعية أبدا ، والوجود الذى تحتويه

الفكرة ليس واقعيا تجريبيا بل وجود المقولات الفلسفية ، فكرة الوجود »(٨٠) ٠

والفلسفة الهيجلية عند فيورباخ قمة النسقية والفلسفة التأملية ٠ كل شيء يدل على ذاته ، بمعنى انه مثبت ومتعلق فى الفكر ولا شيء يستدل عليه حسيا مما يحدث فعلا فى العالم ، والمذهب الهيجلى هو الاغتراب الذاتى المطلق للعقل ٠ والمنطق الذى يجب ان يكون وسيلة اصبح غاية فى حد ذلته وعندما يريد هيجل فى الفصل الأول من الفينومينولوجيا أن يظهر عدم ملاءمة الادراك الحسى بانه لا يوجد فيه افراد ولا هذا ، هنا ، الآن مفردة ، فهو لا يتعامل مع هذا (الذى نخبره) ولكن مع مفهوم الهذية Thisnes ويبين اننا لا نجد الجزئيات بل الكليات ، فهيجل لا يهتم بالشجرة التى يعرفها الانسان ويتكىء عليها ، ويستظل بها ، وتحتها يتناجى مع غيره ، ولكن يهتم بالشجرة التى يثبتها المرء فى وعيه ٠ هل لنا ان نستنتج من اى نقاش بخصوص الأخيرة أن الأولى لا توجد ٠ ان مفهوم الشجرة كما يقول فيورباخ لا يمكن ان يقيم او يدحض وجود الأشجار الفعلية فى مقابل الأشجار التصورية ٠ ومن الناحية الأخرى فان المثالية تحتاج اشجارا فعلية كى تعطى مضمونا لتصراتها وهى فى حاجة الى أن تنكر الأشجار الفعلية لتثبت العقل والروح كواقع نهائى »(٨١) ٠

يقول فيورباخ : « اننى اقرأ المنطق الهيجلى من البداية للنهاية ، وفى النهاية اعود للبداية ، فاجد ان فكرة الفكرة تحتوى فى ذاتها على الفكرة الجوهر اى فكرة الوجود ، ومن ثم اعرف ان الوجود والجوهر يعدان لحظات للفكر ، وان الفكرة حلقة دائرية فى اطار المنطق الهيجلى ، اننى افضل ان اغلق المجلدات الثلاثة للمنطق للهيجلى فانا اصل الى نهايتها عندما اصل الى الفكرة المطلقة(٨٢) ٠ وفى الحقيقة يقوم هيجل بارجاء عملية التفكير فيما اسماه بالنتيجة ، ولكن الانسان يشك فى موضوعية

وذاتية عملية التفكير بالنسبة لصوريته واعتبار الصورة اساسا موضوعيا ، ومن ثم فان ما يدعونه من ان عملية التفكير فى المطلق عملية صورية قد يكونون على حق فيه من الناحية المادية ، ولكن من يقومون بادعاء مضاد ، او من يقولون بان هناك حقيقة موضوعية لهذه العملية ليسوا مخطئين على الأقل من الناحية الشكلية • وهكذا فان الهيجلية هى النقطة النهائية لكل الفلسفة التأملية ، وبهذا فاننا قد اكتشفنا السبب الذى يوضح بداية المطلق حيث يتعين على كل شىء ان يقدم ذاته او ان يبدأ بداية مطلقة •

لكن اليس من حق شاك ان يعترض بأن الاستقرار وهم حسى وأن كل شىء فى حركة دائبة ؟ ما هى الفائدة اذن من وضع كل الأفكار فى نقطة البداية حتى كمجرد صور ؟ كيف يتأتى لنا ان ندرك الوجود ؟ ان هذه الأفكار هى الوسائل التى نتعرف من خلالها على الوجود كشىء أولى ولكن هذا الوجود بالنسبة لنا على الأقل أمر مباشر ؟ انه ذلك الشىء الذى يمكننا أن نشتق منه صفة الأولية والفلسفة الهيجلية بالطبع تعرف بهذا أيضا فالوجود من وجهة النظر المنطقية يفترض مسبقا الفينومينولوجيا من ناحية والفكرة المطلقة من ناحية اخرى فالوجود الأول غير المحدود يظهر فى النهاية عندما يتضح انه ليس نقطة البداية الحقيقية • ولكن الا يؤدى هذا الموقف كما يتساءل فيورباخ الى ان تصبح الفينومينولوجيا من خلق المنطق ؟ والى جعل الوجود نقطة بداية فينومينولوجية ، الا يواجهنا هنا الصراع بين المظهر والحقيقة فى ثنايا المنطق ايضا ؟ لم لم يبدأ هيجل من نقطة البداية الصحيحة ؟ كيف يتأتى للمنطق ـ او لأى فلسفة ـ أن تظهر الحقيقة والواقع اذا بدأت بمناقضة الواقع الحسى وفهمه ؟ ان المنطق يستطيع أن يثبت حقيقة ذاته وهنا أمر لا يرقى اليه الشك ••• واذا اراد ذلك فعليه أن يدحض المنهج التجريبى ••• او يدحض الفكر الذى ينكره والذى يتناقض معه وعلى ذلك فان كل الدلائل لن تكون شيئا اكثر من تأكيدات ذاتية بالنسبة للفكر : ان عكس الوجود بصفة عامة وطبقا للمنطق ليس العدم ، وانما الوجود الحسى الملموس(٨٣) •

والسبب في ان التفكير في الفكرة المطلقة هو مجرد أمر صوري . ان الفكرة لا تخلق ذاتها ولا تثبت ذاتها من خلال شيء اخر حقيقي . اى شيء قد يكون موضوع إدراك حسي ومنهجي للعقل او للفكرة ، انما الفكرة تخلق نفسها من متناقضات ظاهرية وصورية ، والوجود هو في ذاته الفكرة . الا ان الاثبات لا يمكن ان يعني شيئا آخر سوى ان اقتنع بالشخص الآخر ، والحقيقة تكمن في وحدة انا وانت والآخر في الفكر المحض . ومن هنا فان الهيجلية معرضة لنفس الاتهام الموجه لكل الفلسفة الحديثة من ديكارت الى اسبنيوزا بالفصل بين التفكير والادراك الحسي(٨٤) .

ان هيجل لا ينغمس حقيقة في الوعي الحسي ، كما انه لم يتلمس طريقه في هذا المجال ، لأن الوعي الحسي من وجهة نظره موضوع للوعي الذاتي او للفكر . ولأن الوعي الذاتي هو مجرد اخراج الفكر في اطار التاكيد الذاتي للفكر ، ويرجع هذا أيضا الى ان الفينومينولوجيا تبدا بفكرة الوجود الآخر للفكر وبالتالي فان الفكر واثق تماما من انه سينتصر على اعدائه . لقد بدا هيجل بمناى عن مغزى الفينومينولوجيا بدا في الاعتقاد في الهوية المطلقة او ان المطلق هو الحقيقة الموضوعية بالنسبة له ، ولم تكن مجرد حقيقة ، وانما حقيقة مطلقة ، وكانت الفكرة المطلقه في ذاتها ، اى باعتبار انها بعيدة عن كل الشكوك تتعالى على كل ضروب النقد(٨٥) .

يجب على الفيلسوف ان يضع في متن نصه الفلسفي ما وضعه هيجل في هوامشه ، الا وهو ذلك الجزء من الانسان الذى لا يتفلسف والذى يناهض الفلسفة ويشجب الفكر المجرد . وهكذا فان نقطة البداية الحرجة في بحث فيورباخ كانت هي « الانت التي تدركها الحواس » ، وكانت نقطة البداية هذه هي نقطة الخروج من فلسفة الروح من الكوجيتو «الانا افكر» . ان الفكر لا يمكن باى حال من الأحوال ان يتعدى الوجود انه لا يمكن ان يتعدى ذاته ذلك لأن هذا الوجود او ذاك لا يمكن ان

يكون موضوعا للفكر ولكن هـذا ليس اساس الوجود ذلك ان نشاط الوجود يؤكد ذاته على انه ذو أساس صلب كما يؤكد النشاط الحقيقى ذاته ، ومن خلال الحقيقة بأن فكرته الأولى والأخيرة هى فكرة الوجود دون بداية .

ان الفلسفة الهيجلية كما يرى فيورباخ فى « ضرورة اصلاح الفلسفة » هى اتحاد اعتباطى للمذاهب المختلفة الموجودة ، لأنصاف الحقائق التى لا تمتلك قوة ايجابية لتحقق مطلق . ان الذى لديه القوة ليكون سالبا سلبا مطلقا هو فقط الذى لديه القوة لخلق شىء جديد . وقد ظهر سلب فيورباخ لهيجل ونقده فى صورة حاسمة عام ١٨٣٩ عندما نشر « مساهمة نحو نقد فلسفة هيجل » . ومن ضمن النقاط الهامة التى يجب ان تشـير اليها أن هـذا النقد متفق الى حـد كبير مع نقد باخمان الذى وجهه الى هيجل على نحو ما رأينا سابقا . فهو ينكر التطابق بين الفلسفة واللاهوت ، الفكر والواقع ، ويبدو له الآن ان ما دافع عنه من قبل ضد باخمان واعتبره اعظم أفكار هيجل ما هو الا هراء المطلق The nonsenes of obsobute فالفكرة ليست سوى الروح المطلق الراحلة للاهوت تتجول مثل شـبح فى فلسفة هيجل »(٨٦) .

وفى عام ١٨٦٠ لخص فيورباخ موقفه بالنسـبة لهيجل للمرة الأخيرة ـ بطريقة تذكرنا بكير كجورد ـ حيث اطلق على هيجل انه افضل مثال للمفكر المحترف المكتفى بذاته الذى توليه الدولة عناية واهتماما ، ومن ثم فليس له معنى بالنسـبة للفلسفة فقد آثار هالة تاريخية على منصة المحاضرات قائلا ان الروح المطلق ليست اكثر من استاذ مطلق . ومن هنا يمكن اعتبار فيورباخ أول من اعاد تصحيح الفلسـفة الهيجلية بأن جعلها واقفة على قدميها مرة أخرى ، وقد أشار التوسير فى مقالاته حول ماركس الشـاب (دفاعا عن ماركس ـ القسم الثانى) الى الالتباس فى فكرة (قلب هيجل) فهو يقول : « لقد بدا لى هـذا التعبير (قلب هيجل) يلائم فيورباخ بالتحديد ملاءمة تامة ، فقد قام فعلا بقلب الفلسفة التأملية واضعا اياها على قدميها »(٨٧) .

الفصل الثاني

الطبيعة عند فيورباخ

الفصل الثانى

الطبيعة عند فيورباخ

تمهيـــــد :

يقـدم فيورباخ فلسفته على انها فلسفة جديدة تماما حين يؤكد فى الفقرة الختامية من فلسفة المستقبل « ان محاولات الاصلاح التى حدثت فى الفلسفة حتى الآن لا تختلف فى قليل أو كثير عن الفلسفة القديمة الا من حيث الدرجة فقط وانه لكى توجد فلسفة جديدة حقا ، اى مستقلة ، فلسفة تستجيب لحاجة البشرية ولحاجات المستقبل من الضرورى أن تتميز جوهريا عن الفلسفة القديمة(١) ٠

وهـذا الهدف هو ما سعى فيورباخ الى تحقيقه فى كتاباته مثل : « ضرورة اصلاح الفلسفة » ، « القضـايا الأولية لاصـلاح الفلسفة » ، «مبادىء فلسفة المستقبل» وهى المحاولات التى تنطلق أصلا من «نقد فلسفة هيجل » وتمهد لتيارات الفكر المعاصر « ففى النصف الثانى من القرن المـاضى انحلت امبراطورية الفكر الهيجليـة ٠٠ ووصلت الفلسـفة الى نهايتها ٠٠ ولم يبق سوى وسيط واحد يمكن الاهتداء بواسطته الى الحقيقة ٠٠ الا وهو الوجود المـادى العينى للانسان ٠٠ وقد مثل فيورباخ مرحلة انتقال حاسمة دل عليها اسمه « معبر او مهر النار » ، وتشعبت منه دراسة الانسان فظهر تياران عظيمان : الأول الوجودى الذى اهتم بدراسـة الانسان من الداخل أو (الفرد) والثانى اهتم بدراسة الانسان من الخارج اى من الظروف الخارجية لحياة الجماهير »(٢) ٠

والذى يهمنا هنا هو ان نبين كيف تم ذلك من خلال تقديم فلسفة فيورباخ الانثربولوجية وبيان تاكيدها على الانسان ٠ وسنبدأ أولا بعرض المفهوم الفيورباخى للطبيعة ـ كما فهمها فيورباخ ـ باعتبارها الأساس

الفلسفى لفهم الانسان ، اذ ان دراسة الطبيعة كانت لها اولوية فى فكر فيورباخ ، وقدم فيها تصورا مختلفا تماما عن التصور الهيجلى ، « فالفلسفة هى علم الوجود ، هى التفكير فى الأشياء والموجودات كما هى ، ذلك هو القانون الأساسى وتلك هى المهمة الأسمى للفلسفة »(٣) اى العودة للطبيعة والانسان .. وهذا الفهم لمهمة الفلسفة وموضوعها يقتضى منا اولا التعرض لفلسفة هيجل فى الطبيعة ، وبيان موقف فيورباخ منها ، حتى يتسنى لنا ان نوضح فهمه للطبيعة كأساس لفلسفة الانسان .

اولا ـ فلسفة الطبيعة عند هيجل :

الطبيعة عند هيجل كما يبين « ستيس » هى النقيض فى المثلث الذى يتالف من الفكرة المنطقية الطبيعية والروح . ومن ثم فالطبيعة هى ضد الفكرة ، انها الفكرة وقد خرجت من ذاتها الى الآخر ، او حين تكون غريبة غربة ذاتية ، واذا كانت الطبيعة تعارض الفكرة على هذا النحو وكانت الفكرة هى العقل فان الطبيعة اذن (اللاعقل او اللامعقول) . والطبيعة ايضا هى اللحظة الجزئية التى سمحت لها الفكرة ان تخرج من ذاتها .. ووفقا للمبادىء العامة (للجدل فان الفكرة هى الكلى والطبيعة هى الجزئى والروح هى الشخصى او الفردية العينية)(٤) .

ولذا فان الانتقال من المنطق الى الطبيعة يمثل نقطة حرجة فى المذهب (مذهب هيجل) « انها النقطة التى ينتقل عندها المذهب من الأفكار الى الأشياء . ولما كان لهذا الانتقال كل مظاهر الاستنباط المنطقى شانه شان جميع جوانب الاستنباط داخل المنطق نفسه فقد قيل احيانا اننا هنا بازاء قفزة مستحيلة من الأفكار الى الأشياء اذ لا يمكن ان يستنبط من الفكر سوى فكر مثله . هذا هو الاعتراض الذى نستنتجه من ولتر ستيس w. T. stace فى معرض تناوله الفلسفة الطبيعية عند هيجل حيث يرى ان افتراض انه ابتدأ من اية عملية من عمليات المنطق اى من الفكر وحده يمكن ان تستنبط شيئا موجودا بالفعل هو وهم وجنون .

يقول ستيس ان الافتراض الذى سقناه ليس الا وهما كاملا فهذا الانتقال ليس قفزة من الأفكار الى الأشياء ولكنه (وهذا هو المهم) ليس الا انتقالا من فكرة الى اخرى شانه فى ذلك شان اى استنباط آخر . فنحن لا نزال فى فلسفة الطبيعة ندرس الأفكار وحدها لا الأشياء الجزئية الجامدة . واذا كان يبدو ان هيجل يستنبط الطبيعة من الفكرة فان ما يستنبطه بالفعل ليس هو الطبيعة ذاتها وانما فكرة الطبيعة . فهو يدرس الأفكار وحدها فى اى جانب من جوانب فلسفته ولم يحاول قط فى اى مكان ان يفعل شيئا سوى استنباط فكرة من فكرة اخرى(٥) . وبالمقابل نجد أن هذا الموقف يثير شكوك فيورباخ حيث يتساءل :

كيف يرتبط الفكر بالوجود ، المنطق بالطبيعة ؟ هل الانتقال من المنطق الى الطبيعة امر مشروع ؟ اين تكمن الضرورة او سبب هذا الانتقال ؟ ... مع اننا نرى تحديدات بسيطة فى المنطق مثل : الوجود ، العدم ، الآخر ، المحدود ، اللامحدود ، الجوهر ، العرض تتداخل وتنفى بعضها بعضا ، فانها فى حد ذاتها مجردة وذات جانب واحد وسلبية ، ولكن كيف يمكن (للفكرة) باعتبارها الكل الذى يتضمن كل هذه التحديدات ان توضع فى نفس الفئة مع تحديداتها الجزئية ؟ وكيف تكمن ضرورة التوالى المنطقى فى نفى التحديدات المنطقية ذاتها ؟ لكن ما الذى يشكل السلبى فى الفكرة المطلقة ؟ هل توجد فى عنصر الفكر ؟ لكنك عندما تشتق المعرفة التى هناك فانه يوجد مع ذلك عنصر آخر ؟ هل هو من المنطق ؟

ويجيب فيورباخ : مطلقا ان المنطق يعرف مقولاته فقط ومقولات الفكر بمعنى آخر فان ما لا يشكل لا يستمد من المنطق (منطقيا) ولكنه يستمد بطريقة غير منطقية ، وهذا يعنى ان المنطق يمضى داخل الطبيعة ، لأن الذات المفكرة تجد خارج المنطق الطبيعة او تجد شيئا موجودا فى الحال مضطرة لأن تعترف به بسبب خضوعها المباشر او خضوعها

الطبيعى له . واذا لم توجد الطبيعة فان المنطق ـ تلك العذراء النقية ـ لن يكون ابدا قادرا على ان يفرزها من ذاته »(٦) .

لا يرى فيورباخ فى منطق هيجل سوى اللاهوت ، اللاهوت مرتدا مرة اخرى فى العقل ، اللاهوت محولا الى المنطق . فكما ان الثيولوجى هو الخلاصة المثالية او المجردة لكل الوقائع والتحديدات ، كذلك المنطق ف « كل ما هو كائن فى الأرض تجده فى سماء اللاهوت ، كذلك كل ما هو فى الطبيعة يظهر فى سماء المنطق الالهى : الكم ، وكيف ، القياس ، الجوهر ، الكيميائية ، الميكانيكية ، العضوية ، فى الثيولوجيا كل شىء معطى مرتين ، مرة تحت الشكل المجرد ، ومرة تحت الشكل العيانى وفى فلسفة هيجل كذلك : مرة كموضوع للمنطق ثم من جديد كموضوع لفلسفة الطبيعة والروح(٧) . ان فلسفة الطبيعة عند هيجل استمرار للمنطق وتكملة له فهى ليست منفصلة عنه او مقطوعة الصلة به . واذا كان المنطق كله لا يدرس سوى الافكار ، فان فلسفة الطبيعة بأسرها لا تدرس سوى الافكار كذلك ولما كانا معا لا يدرسان سوى الأفكار كان من المشروع ان ننظر لأحدهما على انه استمرار للآخر .

ويظهر جوستاف فتر Gustaw A. Wetten ان اعتراض فيورباخ على هيجل مصدره ضعف فلسفته الاخير فى الطبيعة ، حيث واجهت محاولة هيجل فى استنتاج الموضوعات الفردية المتنوعة تنوعا لا نهائيا ، واجهت حاجزا لا يمكن تخطيه . وفيورباخ يرى ان الهيجلية التى كانت قادرة على تفسير الطبيعة كتجسيد للفكرة والتى كانت قادرة على ان تستنبط منها اشكالا وقوانين ذات طبيعة ترنسندنتالية لم تنجح فى التوصـــن الى بيان تفسير وتنويع الأمثلة الفردية المحسوسة . ذلك لأن هيجل كان يرى فى التشـابه بين الواقعة والفكرة نقصا وضعه تحت عنوان « امكان الطبيعة » ومرجعه عنده ليس قائما فى نقص الفكرة وانما فى نقص او عجز الطبيعة التى تتناقض مع الروح »(٨) .

اما فيورباخ فيرى عكس ذلك ، فليست الواقعة غير متكافئة مع الفكرة . بل ان الفكرة (التصور) هى التى ليست كافية ولا متكافئة مع الواقعة ويبين ان ذلك يمثل نقطة ضعف فى المذهب كشف عنها فى نقده لفلسفة هيجل التى يوجد بها فقط امكانية التتالى وليس التجاوز . اى ان هيجل يتحدث عن الزمان وليس المكان ، ومن ثم فان فلسفته تفسر التاريخ وليس الطبيعة . فالهيجلية بنهجها التاريخى غير قادرة على تفسير الطبيعة ولا يمكنها ان تفهمها ، ومن ثم تعتبرها امرا ثانويا . ولكن هذه السمة الثانوية فى الحقيقة هى صلب فلسفة فيورباخ(٩) . ذلك لأن كل القوانين الطبيعية التى اعتبرها هيجل أمرا ثانويا ليس لها معنى الا بتطبيقها على الحالات الملموسة كما ان الجزئى ليس له أهمية على الاطلاق فى فلسفة هيجل بينما جوهر الطبيعة يكمن فى تلك الأفراد التى لا يتناولها هيجل . فالفلسفة التى لا تستطيع فهم الجزئى المحدود ينبغى أن ترفض . ان بداية الفلسفة ليست المطلق او الفكرة ، بدايتها فى المتناهى المحدد الموجود بالفعل ، فمن المستحيل التفكير فى الامتناهى بدون المتناهى ، هل تستطيع كما يقول فيورباخ ان تفكر أو ان تعرف الكيف بصفة عامة بدون ان تفكر فى كيف محدد ؟ اذن ليس (اللامحدد) هو الأول بل المحدود اذ ان الكيف المحدد ليس شيئا آخر سوى الكيف الواقعى (الكيف الواقعى يسبق فكرة الكيف)(١٠) .

وهذا ما يوافق عليه ستيس Stace شارح هيجل ومفسر فلسفته حين يعرض للموقف الغريب الذى وقفه هيجل ازاء مسالة الحدوث والعرضية فى الطبيعة ، فى رده على كروج W. T. krug (١٧٧٠ – ١٨٤١) . الذى رأى ان هيجل يحاول فى فلسفته الطبيعة استنباط كل ما هو موجود فى العالم الخارجى من الفكرة الخالصة وتساءل عما اذا كان فى استطاعة هيجل ان يستنبط له (قلمه) قلم كروج الذى يكتب به . ولقد رد هيجل عليه بعنف فى حاشية تهكمية ساخرة ذكر فيها ان الفلسفة لديها مسائل – تشغل بها نفسها ، وان هذه المسائل أكثر أهمية من قلم كروج . ويرى

ستيس ان هيجل هو الذى احطا واصاب كروج فيما يتعلق بموضوع الفلم ومن الممكن ان تكون حدة مزاج هيجل وسرعة تأثره ناتجة عن شـــعوره بالقلق وان هجوم كروج معقول وان له ما يبرره(١١) .

واذا كان على كل فلسفة مثالية تريد ان تكتمل ان تستنبط بالفكر كل تفصيلات الكون ، فان هيجل يرى اننا لا يمكن ان نتوقع اســتنباط انواع الطبيعة كلها لأن الطبيعة هنا تنمو بوفرة بالغة وتتكاثر تكاثرا اعمى بلا مبرر . ويضيع المبرر وسط الاضطراب اللامتناهى الذى يحدث فى الطبيعة ، وهــذا الافراط فى منتجات الطبيعة هو فيما يرى هيجل لون من الوان الجنون او اللاعقل المطلق فى الطبيعة ، وهو يلاحظ ان ما يسمى بثراء الطبيعة او تنوعها اللامتناهى الذى يعجب به الناس انما هو فى الحقيقة بعيدا كل البعد عن أن يكون قمينا بالاعجاب ، بل انه يمثل ضعف الطبيعة وعجزها عن ان تبقى داخل نطاق العقل ، وانه شــعر واندفاع جنونى ، انه رقصة باخوسية تكشف فيها الطبيعة عن تحررها الكامل من العقــل .

وازاء ذلك نجد فيورباخ فى الفقرة [٥٤] من القضايا الأولية يقول : « ان ماهية الموجود بوصفه موجودا هى ماهية الطبيعة . بينما التكاثر (التوالد) الزمنى لا يخص سوى الاشكال وليس ماهية الطبيعة »(١٢) . ومن هنا يجب على كل العلوم ان تتأسس على الطبيعة . ويصوغ جارودى مشــكلة العلاقة بين الوعى والطبيعة عند هيجل وفيورباخ فى اطار مشــكلة الاغتراب : فالطبيعة لها وجودها المســتقل عن الوعى وخارج دائرة الطبيعة والانسان لا وجود الا لتصورات خيالية ووهمية ، وبهذا عكس فيورباخ النظــام الهيجلى فحين يقول هيجل « الفكر » يقول فيورباخ « المــادة » وحين يقول هيجل « الله » يقول فيورباخ « الانسان » ، ليس الله هو الذى يغترب فى الانسان ولكن الانسان هو الذى يغترب فى « الله »(١٣) . ان النتيجة التى انتهت اليها الفلسفة الحديثة والتى

كان فيورباخ أول من اوضحها لنا هى ان الفكر لا يمكن ان يوجد الا فى المخ وان العقل لا يمكن ان يوجد الا فى الطبيعة ومصاحبا لها وانه ليس له حياة خاصة به منفصلة عن الطبيعة ٠

يزعم المنهج الهيجلى اتباع مجرى الطبيعة نفسه ، صحيح انه يقلد الطبيعة ، لكن هـذه النسخة تفتقر الى حيوية الأصل (١٤) ، ذلك لأن الطبيعة عند هيجل هى الفكر المغترب عن ذاته ، يوضح فيورباخ ذلك فى القضايا الأولية بقوله : « ان فلسفة هيجل هى تعليق Suspension التناقض بين الفكر والوجود ، ذلك التناقض الذى عبر عنه كانط بشكل خاص ، بيد ان علنيا الحذر فهى ـ فلسفة هيجل ـ ليست سوى تعليق لذلك التناقض داخل الفكر فقط ٠ الفكر لدى هيجل هو الوجود ، الفكر هو الموضوع والوجود هو المحمول ٠ المنطق هو الفكر (التفكير) فى عنصر الفكر ، او الفكر الذى يفكر ذاته ؛ غير ان الفكر (التفكير) فى عنصر الفكر يظل شـيئا مجردا ، ولذا نراه ينجز ذاته ويغترب عن ذاته ٠ هـذا الفكر المنجز والمغترب هو الطبيعة(١٥) ٠ ويرى فيورباخ ان من واجبنا ان لا نذهب ابدا الى وجود تعارض أساسى بين الطبيعة والروح (الفكر) ٠ وعلى الفلسفة ان تبذل جهدها لتجاوز ذلك التعارض باتخاذها كنقطـة انطلاق لهـا ليس الروح العاجزة عن الاحسـاس بالطبيعة ، بل الطبيعة التى تتيح لنا قراءتها المنتبهه جلاء صيرورة الروح ٠

ومن هنا يقول ارفون أن فيورباخ ـ الذى يعى الطريق المسدود الذى تنتهى اليه المثالية ـ يأخذ على عاتقه اعادة تفسير مفاهيم الوجود والفكر ، وكذلك العلاقات القائمة بينهما ٠ وهو بدلا من ان يجعل الوجود (يتلاشى) فى الفكر كما تفعل الهيجلية تراه يحرر الوجود من طغيان العقل ويعيد له كيانه الملموس هنا فقط تتوقف الكلمات وتبدأ الحياة ويكشف سر الوجود عن نفسه ٠ على هـذا النحو يزول عن الوجود طابعه المجرد ٠ وما ان يتم التخلص من التجريد حتى يعتقد فيورباخ انه قد تمكن من تحقيق

الحلم الذى داعب الفلسفات السابقة دون ان تتمكن أية فلسفة منها من تحقيقه ، أى اتحاد الفكر والوجود ، فالوجود من حيث هو وجود عليه ان يتلقى داخله الفكر على شكل معرفة ، هنا ينقل فيورباخ اهتمام الفلسفة الى الواقع نفسه(١٦) • ان الفلسفة الجديدة لا تستهدف أن تكون فلسفة للطبيعة بالمعنى التقليدى فالطبيعة لا تدخل فى موضوع بحثها الا بقدر ما تتحكم فى الوجود الانسانى ، لأن الانسان هو الذى يؤلف مضمونها وموضوع اهتمامها الحقيقى(١٧) •

ثانيا ـ التصور الانثربولوجى للطبيعة :

يقدم لنا فيورباخ تصورا جديدا للطبيعة يختلف عن تصور هيجل من جهة وتصور ماركس من جهة ثانية • يقدم تصورا يمكن ان يطلق عليه التصور الانثربولوجى للطبيعة • حيث يمتزج فى هذا التصور الانسان بالطبيعة والطبيعة بالانسان « اذ ليس بوسع الانسان أن يدرك ويتصور ويشعر ويؤمن ، ويريد ويحب أى كائن آخر سوى الوجود البشرى ، بما فى ذلك الطبيعة ، وذلك ـ كما يقول فيورباخ ـ لأنه كما يشكل الانسان جزءا من ماهية الطبيعة ـ وهذا أمر ينهض حجة ضد المثالية المبتذلة ـ كذلك تشكل الطبيعة بدورها جزءا من ماهية الانسان ـ وهذا أمر ينهض حجة ضد المثالية الذاتية ـ وهو الأمر الذى يشكل سر فلسفتنا فى العلاقة مع الطبيعة ، ونحن لا يمكن ان نتجاوز انانية المسيحية ، الا عبر ربط الانسان بالطبيعة »(١٨) •

ويمكن القول ان التاثير الذى مارسته الطبيعة على فيورباخ ، هو الذى املى على فكر فيورباخ موضوعه الأساسى • انها العنصر الاكثر اهمية من بين العناصر التى كونت تفكيره • ويرجع هذا التأثير الى فترة مبكرة من حياته حيث نجد انه كتب الى والده فى ٢٨ مارس ١٨٢٠ يقول : «اننى مثل روح نهمة تريد الاحتواء على الكل ، ليس الكل كمجموع تجريبى ،

بل كشمول منتظم ، ان رغبتى المطلقة ، والتى اساء عالم الفيزياء تفسير مغزاها ولا يمكن لغير الفيلسوف ان يتناولها فى كمالها وجلالها (١٩) . ان فيورباخ لا يلجا الا الى الطبيعة ، والى مزيد من الطبيعة ، كما يقول جوتفريد كيلر ، لقد عرف كيف يرتبط بالطبيعة فى كل ثرائها فى كل عمقها ، وهو ابدا لن يدع أحد ينتزعه منها . وكتب اليه « كونراد ويويلر » بعد ان قرأ « ماهية الدين » يعبر عن اتفاقه التام معه وعن اعجابه الشديد الذى يشاطره اياه عدد من الأصدقاء بتصور فيورباخ الانثربولوجى للطبيعة »(٢٠) .

وتوضح لنا كتابات فيورباخ ذلك فهو يشير فى الفقرة [٥٦] من قضاياه الأولية فهمه للطبيعة قائلا : « ... هذه المراعى الخضراء الجميلة هى الطبيعة والانسان اذ أن الاثنين واحد . تأملوا الطبيعة تتأملون الانسان ! وتجدون أسرار الفلسفة أمامكم »(٢١)... الطبيعة هى الماهية التى لا تتمايز من الوجود ، اما الوجود البشرى فهو الماهية التى تتميز عن الوجود ، والماهية التى لا تتمايز هى اساس الماهية التى تتميز ؛ ومن ثم فالطبيعة هى اساس الوجود البشرى »(٢٢) ولا يعنى ذلك انفصال الطبيعة عن الانسان وتميزها واختلافها عنه بل يعنى ان الانسان هو الطبيعة الواعية بذاتها كما يتضح فى الفقرة (٥٨) . فالانسان الذى هو كائن يعلم ان جوهر الطبيعة الواعى لذاته ، جوهر التاريخ ، جوهر الدول ، جوهر الدين »(٢٣) .

ويبين فيورباخ فى المحاضرة الثالثة من محاضراته فى « ماهية الدين » العلاقة الوثيقة بين الانسان والطبيعة ، او الطبيعة الانسانية على هذا النحو . « لقد اعترضوا على كتابى « ماهية المسيحية » بقولهم ان الانسان فى رأيى ليس تابعا لشىء وان فى هذا ما فيه من عودة الى تأليه الانسان ، ولكن الكائن الذى هو شرط مسبق للانسان هو الطبيعة (٢٤) . انه لا يعطى الأولوية هنا للطبيعة الا باعتبارها انسانية فهى الكائن الأول فى الزمان

وليس فى المرتبة « ان وجود الطبيعة هو وجود بلا وعى ، وهو الوجود الازلى الذى لا بداية له ، الأول فى الزمان وليس فى المرتبة ، الوجود الأول فيزيقيا وليس اخلاقيا »(٢٥) . ومن هنا فهو ينتقد فى المحاضرة الرابعة الفلاسفة التأمليين ، هؤلاء الذين لا يكيفون تصوراتهم مع الأشياء ، بل يكيفون الأشياء مع تصوراتهم ويقول : « اننى اكره المثالية التى تنزع الانسان من الطبيعـة ، ولا أخجل من أن أكون تابعا للطبيعـة »(٢٦) الطبيعـة هى الكائن الأسـاسى ، الكائن الأول والأخير (٢٧) .

ولا يعنى ذلك أنه يؤله الانسان أو يريد تأليه الطبيعة ، ويرد على نقاد « ماهية المسيحية » بأنه لم يؤله الانسـان ، كما لا يريد أن تكون الطبيعة مؤلهة لاهوتيا ويضيف : « أنا لا أؤله شـيئا وبالتـالي لا أؤله الطبيعة »(٢٧) . ويعرف فيورباخ الطبيعة على أنها « كل القوى والأشياء والكائنات المحسوسة التى يميزها الانسـان عن نفسه » أو لنأخذ الكلمة عمليا « الطبيعة » هى كل ما هو مستقل عن الايحاءات فوق الطبيعية للايمان الالهى ، كل ما يمثل أمام الانسان مباشرة ، بشكل حسى ، بوصفه قاعدة وموضوع حياته ، الطبيعة هى الضوء ، الكهرباء ، المغناطيس والهواء والنار والأرض والحيوان والنبات والانسان بالقدر الذى هو فيه كائن فاعل بصورة لا ارادية ، ولا واعية ، انى بكلمة « طبيعة » لا اطالب بشىء آخر ، بشىء صوفى غامض لاهوتى(٢٩) معنى ذلك ان الطبيعة الفيورباخية كما يلاحظ بحق لينين هى كل شىء ما عدا ما فوق الطبيعة .

الطبيعة بلا بداية ولا نهاية ، وكل شىء فيها هو فعل متبادل ، كل شىء نسبى هو فى آن معا سبب ونتيجة ، كل شىء فيها كلى ومتبادل ، فالطبيعة بالمعنى الحقيقى - غير المجازى - هى الطبيعة المحسوسة ، الواقعية ، كما تظهرها لنا الحواس وتمثلها مباشرة : الطبيعة كل ما نراه وليس من صنع أيدى وفكر الانسـان ، ووصـولا الى تشريح الطبيعة ، أنها الكينونة أو جملة الموجودات والأشـياء التى ليس لحضورها وأفعالها

وآثارها التى تتجلى فيهـا وتؤلف وجودها وجوهرها اسـاس هو الفكر او نوايا وقرارات الارادة بل قوى واسباب فلكية وكوزمولوجية ميكانيكية كيميائية فيزيائية ، فيزيولوجية او عضوية »(٣٠) . ومن هنا ليس لدى الانسان اية فكرة عن واقع آخر او عن وجود آخر سوى الوجود الحسى الفيزيائى .

وقد بين فيورباخ فى رده على نقاده انه يضع بشكل محدد محل الوجود الطبيعة ، ومحل الفكر الانسان . اى انه يتجاوز فى الشطر الأول بارمنيدس وفى الشطر الثانى كانط . وفى الدين الطبيعة هى الله . وتلك نقطة هامة تعمق فيورباخ نقدها « ان سر الدين قائم فى تماثل الذاتى والموضوعى » اى فى وحدة الكائن الانسانى والكائن الطبيعى ، الوحدة التى هى فى الوقت نفسه شىء آخر مختلف تماما عن الكينونة الواقعية للطبيعة والانسانية . وبينما فى الفكر يفصل الانسان الصفة عن الموصوف ، العرض عن الجوهر فان الاله الميتافيزيقى ليس سوى تجريد جملة الخصائص الأكثر كلية المستمدة من الطبيعة . التجريد الذى يفصله الانسان عن الوجود المحسوس عن مادة الطبيعة فانه يحوله من جديد عن طريق الخيال الى ذات او كائن مستقل(٣١) .

يرجع فيورباخ الى الايمان الوثنى الحسى القديم بالطبيعة والذى يربطه بالعالم الخارجى يقول فى شذراته : « لم تفهم الشعوب القديمة شيئا دون علامة حسـية تعزز ايمانها ، ويكمن معنى عميق فى قلب هذا الايمان الوثنى بالخرافات يجب علينا على الأقل فى كل الأفعال النقدية الا نستثير فقط « الانا » ولكن « الانا الأخرى » او العالم الخارجى(٣٢) . ويرد على التساؤل القائل كيف ينتج الانسان من الطبيعة ؟ وكيف تنتج الروح من المادة ؟ بقوله اعطنى اولا اجابة عن سؤال كيف يمكن للمادة ان تنتج من الروح ؟ اذا لم تستطع على الأقل ان تجد اجابة عقلية على

هذا السؤال ، فانك سوف تدرك ان السؤال المقابل يمضى فى الاتجاه الصحيح »(٣٣) ٠

ويعلل فيورباخ تجريد الطبيعة فى الله « بسبب حب الانسان للراحة والسهولة اللتان يجعلانه يضع محل الزمان « الأزلية » ومحل الحركة « النهائية » ومحل الطبيعة « الألوهية » ومحل الحركة « السكون الدائم » والى نفس الحاجات الذاتية فان البشر يستبدلون بالعيانى « المجرد » ، بالحس « الفهم » ، « بالمتعدد » الواحد ٠ وفى المقابل يبين فيورباخ ان (« الله ليس العالم الا فى الفكر ، ان الفرق بين الله والعالم ليس سوى الفرق بين الروح والحواس ، بين الفكر والرؤية المباشرة » ٠ ومن يريدون تمثيل الله ككائن موجود خارجنا ولا يعترفون مع ذلك بحقيقة الوجود الحسى فان موقفهم مرفوض عند فيورباخ : « الا يعترفون اذن بانه ليس هناك وجود خارج الوجود المحسوس ؟ هل لدينا دليل آخر على وجود مستقل عن الفكر سوى التجربة الحسية ؟) ٠

واذا كانت الطبيعة ـ عند اللاهوتيين ـ منفصلة عن جسدتيها وماديتها تصبح هى الله فان فيورباخ يرفض « اشتقاق الطبيعة من الله باعتباره مثل اشتقاق الأصل من الصورة أو الشىء من فكرته ٠ فالتدليل على ان شيئا ما من الأشياء موجود معناه فقط : ان هذا الشىء ليس محض فكر ، لكن هذا البرهان لا يمكن ان يستمد من الفكر نفسه ٠ كى ياتى الوجود ليضاف الى موضوع الفكر ، يجب ان ياتى شىء ما مختلف عن الفكر ليضاف الى الفكر نفسه ٠

ان مثال « الفرق بين المائة جنيه الخيالية والمائة جنيه الواقعية » الذى اختاره كانط فى نقد الدليل الانطولوجى كشرح دقيق للفرق بين الفكر والوجود ، والذى سخر منه هيجل ، ان هذا المثال كما يقول فيورباخ صحيح تماما ، ومن ثم فهو يوافق عليه ويستخدمه فى مبادىء

فلسفة المستقبل : فالمئة جنيه الأولى « الخيالية » لا املك بعضها الا في العقل ، بينما املك الأخرى « الواقعية » في يدي ، الأولى ليست موجودة الا بالنسبة لي فقط بينما الأخرى موجودة بالنسبة للآخرين ايضا ، يمكن ان تحس وان ترى ، ان ما يوجد بالنسبة لي ، وبالنسبة للغير في وقت واحد ، والجميع متفقون عليه ، اي ما يتعدى شخصي يصبح كليا وكونيا »(٣٤) .

يبدأ فيورباخ من مقدمة واضحة هي ان الطبيعة تمثل الحقيقة الأولى والفكر هو الحقيقة الثانوية ، وان العلاقة الصحيحة بين الفكر والوجود هي ان الوجود موضوع وان الفكر محمول ، فالفكر ينبثق (يصدر) عن الوجود ولا ينبثق الوجود من الفكر . وعلى الفلسفة ان تبدأ من الوجود لا الوجود المجرد ، لكن الوجود العيني ، اي الطبيعة . ويرى ماركيوز ان تحرير الانسان وهو المهمة الأساسية لفلسفة المستقبل يحتاج الى تحرير الطبيعة ومن هنا فان فيورباخ من هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا نقطة بداية آرائهم من حالة الانسان الفعلية في الطبيعة فادركوا بناء على ذلك ان الحلول المثالية باطلة »(٣٥) فقد ارتكب هيجل جريمة لا تغتفر في حق الفرد اذ شيد عالما للعقل على اساس من انسانية مستعبدة ، ويجهر فيورباخ بقوله انه على الرغم من كل تقدم تاريخي فان الانسان لا يزال مفتقر الى الاعتراف به ، والحقيقة التي تصادفها الفلسفة في كل مكان هي العذاب « هذا العذاب لا المعرفة هو الذي يحتل المكانة الأولى في علاقة الانسان بالعالم الموضوعي . ان الفكر يسبقه العذاب وليس لنا ان ننظر اي تحقيق للعقل ما لم يتلاشى العذاب . ان فيورباخ يتخذ من الطبيعة اساسا وسيط للتحرير الانسانية فالطبيعة تسلب الفلسفة او تنفيها وتحققها . وعذاب الانسان علاقة « طبيعية » بين الذات الحية وبيئتها الموضوعية لأن الذات تقف في مقابل الموضوع الذي يطغى عليها . ان الطبيعة تشكل الانا وتتحكم فيه من الخارج اساسا لتحول سلبيته من مصدر للحرمان والألم الى مصدر للوفرة والمتعة (٣٦) .

فى كل مكان تقوم الطبيعة بوصل اكثر الأشياء جمالا وعمقا بما هو عادى فى الحس الانسانى ، وعلى هذا فان الانسان يفكر بما ينسجم مع الطبيعة ويتبع نهجها اذا ما ربط أقصى موضوعات الفكر علوا بأكثر الحاجات والظواهر العامة للطبيعة « ان على الانسان كما يقول فيورباخ ان يبدأ من هنا ـ من الطبيعة ـ من اقل الأشياء وسوف يجد مادة للتامل والفكر ، يقول : « حتى فى امعاء الحيوانات فاننا نجد غذاء روحيا ومادة للتأمل(٣٧) ان وضوح فيورباخ هنا فى البدء من ادنى الموجودات يتعارض تماما مع موقف افلاطون الذى اختار فى سبيل ايجاد مثال للطين والشعر . يقول فيورباخ : « فى الحقيقة أننى أضع المؤثرات الخيرة للماء الحقيقى محل مياه التعميد العقيمة » والمياه الحقيقية هى صورة للوعى الذاتى ، وصورة للعين الانسانية وهى المرآة الطبيعية للانسان فهو يسلم نفسه للماء فى صورته الحقيقية العارية (المجردة) وتختفى كل الأوهام الخارقة فى الماء ، وهكذا انطفأت شعلة الديانة الفلكية الوثنية فى المياه الفلسفية الطبيعية الايونية وعلى سبيل المزاح يطلق فيورباخ على مذهبه « المعالجة المائية الهوائية » pneumatic pydrotheropy (٣٨) .

ويمكن ان نقف هنا وقفة اظنها هامة نشير فيها الى ان فلسفة فيورباخ فى الطبيعة وفى الانسان قد تخللت كلا من الفلسفات المعاصرة : المادية الجدلية وكذا الوجودية سواء بشكل مباشر او غير مباشر . ويمكن بيان العلاقة بين طبيعة فيورباخ الانسانية من جهة ومادية ماركس الجدلية من جهة ثانية من خلال تصور كل منهما لمفهوم « الطبيعة » . اما فيما يتعلق بنقاط الاتفاق او الاختلاف مع الفلسفة الوجودية فاننا سنجدها فى مفهوم فيورباخ للانسان فى الفصول التالية .

ومفهوم الطبيعة عند فيورباخ هو النقطة الصلبة فى فلسفته وهو الأساس المادى لها الذى تحمس له الماديون . ولكن يبدو ان هذا الحماس لم يستمر للنهاية تجاه هذه الفلسفة التى وصفت عندهم حينا بانها

« نصف مادية » وحينا آخر بأنها « مادية ميتافيزيقية » مقابل « المادية التاريخية » ومرة ثالثة تسمى « مادية مثالية » او « مادية آلية » وغير ذلك من التسميات وما اكثرها ٠

ان ما تقدمه لنا كتابات الماركسية ومؤلفات الماركسيين من تصور عن فلسفة فيورباخ فى الطبيعة ، وما تحدده من تصور للمجتمع ربما يفسر تصورها هى الخاص والمحدد للطبيعة والمجتمع بقدر ما توضح فهم فيورباخ فى المنظور الماركسى ، وتلقى لنا ضوءا ينير الطريق لبيان مفهوم الطبيعة الفيورباخى من وجهات نظر متعددة ومن زوايا مختلفة ٠ ومن هنا يجب ان نعرض بحذر وبوعى الخلافات الدقيقة بينهما ٠ يقول لينين فى « المادية والمذهب النقدى التجريبى » : « انه فيما يتعلق بالمادية ووجود الطبيعة قبل الانسان فالمرء يتعامل مع ماركس وانجلز وفيورباخ (٣٩) وهو يستشهد برأى فيورباخ « الذى يعلم الجميع انه كان ماديا توصل بفضله ماركس وانجلز الى فلسفتهما المادية » يقول : « كتب فيورباخ فى رده على ر٠ هايم : « ان الطبيعة ليست موضوعا للانسان او للعقل ، انها بلا شك بالنسبة للفلسفة التأملية او على الأقل بالنسبة للكانطية شىء فى ذاته ، وهى فى هذا المعنى تجريد عار عن كل حقيقة ولكن الطبيعة هى السبب فى سقوط المثالية ٠ ان علوم الطبيعة فى وضعها الحالى تعود بنا الى النقطة التى كانت فيها الشروط الضرورية للوجود البشرية لا تزال معدومة ، حيث الطبيعة ، اعنى الأرض لم تكن بعد موضوعا للعين والذهن البشريين ، وحيث كانت الطبيعة نتيجة لذلك وجود لا انسانى مطلق ٠ وتستطيع المثالية ان ترد على هذا قائلة ولكن الطبيعة هى كذلك مجرد وجود تتصوره انت من قبلك ٠ وهذا حق لك ، لا ينجم عن ذلك ان هذه الطبيعة لم توجد فى وقت ما بصورة فعلية بالضبط كما انه لا يترتب على عدم وجود سقراط وافلاطون بالنسبة لى عندما لا افكر فيهما انهما لم يكن لهما وجود حقيقى فى وقت ما بدونى »(٤٠) »

وفى كتب الفلسفة الماركسية نجد التاكيد على ان الطبيعة هى أساس الفلسفة الانثربولوجية عند فيورباخ ، الذى يؤكد على ان الطبيعة هى الواقع الوحيد والانسان هو نتاجها وتمامها ؛ وفى الانسان تحس الطبيعة ذاتها . وما يجب الاشارة اليه هنا هو ان مفاهيم : « الوجود » ، « الطبيعة » و « المادة » و « الواقع » تمثل جميعها رموزا مختلفة لمعنى واحد . ان تنوع ظواهر الطبيعة يمكن ارجاعه الى شىء واحد ، او الى مادة اولى متجانسة ، والماهية متنوعة ايضا كالوجود . والطبيعة خالدة ، فما يظهر فى الزمان هو الأشياء الفردية فقط ، انها لا نهائية فى المكان ، والمحدودية الانسانية وحدها تضع حدودا لامتدادها .

ان فلسفة فيورباخ فى الطبيعة تبين « فهمه الأكثر عمقا من فهم الماديين السابقين لوحدة الطبيعة وتنوعها » باعتبار انه لم يخرج عن اطار « المادية الميتافيزيقية » وقد ظهر هذا جليا فى تعريفه للطبيعة . يقول ماركس : « ان فيورباخ لا يتحدث عن عالم الانسان (يقصد المجتمع) ، بل يلوذ على الدوام بالطبيعة الخارجية والأكثر من ذلك بطبيعة لم تقهر بعد من قبل الانسان(٤٢) . ان اهتمام فيورباخ مركز على علاقات الانسان مع الطبيعة ، ومن هنا تصوره الانثربولوجى (القائم على علاقات البشر فى الطبيعة مع البشر الآخرين وليس التصور الاجتماعى ، فالفرد عنده كائن غير متميز اجتماعيا مفهوما فى عمومية (وهذا عينة تجريد) . وبحكم تصور فيورباخ غير التاريخى وغير الجدلى للطبيعة والفرد وللمجتمع ولعلاقات الفرد مع الطبيعة ومع البشر الآخرين فان فيورباخ ينتهى ورغم نقده للمثالية وتاكيده اولية الانسان العيانى والطبيعة المحسوسة الى مادية ميكانيكية تحتفظ بطابع ميتافيزيقى ، الأمر الذى يجعله عاجزا عن بلوغ تصور صحيح للمسائل الاجتماعية والايديولوجيا وعن اعطائها حلا صحيحا »(٤٣) .

ان الموقف الانسانى الذى يمنع فيورباخ من اجراء تحليل صائب

للمعضلات الاجتماعية يوضح الطابع المثالى واللاهوتى لتصوره للتاريخ والطابع الميتافيزيقى لماديته ، والانفصال القائم عنده بين المادية والتاريخ ، هو مادى لكنه لا يدخل التاريخ فى حسابه ، وحين يعالج مسائل تاريخية يتبنى وجهة نظر ليست مادية بل مثالية ، ثمة انفصال كامل بين المادية والتاريخ عنده(٤٣) ٠ والسبب العميق لهذا الرفض لفلسفة فيورباخ ، لماديته شبه الميتافيزيقية والانثربولوجية ، هو ان فيورباخ لا يستطيع بوصفه مفكرا بورجوازيا ان يصل الى نظرية ثورية برغم ان نظريته تمثل اعلى درجة يستطيع بلوغها الفكر البورجوازى ، فيورباخ يتوقف بحكم موقعه الطبقى عند مادية ، تسوقه بالضرورة من حيث أنها غير جدلية وغير تاريخية الى اعطاء المشكلات حلا طوباويا ومثاليا »(٤٤) ٠

ويصل الفهم الماركسى الى اقصاه فى القول بان « النزعة الانسانية عند فيورباخ ترتكز على خرافة هى الطبيعة الخالصة ٠ فالطبيعة والموضوع يبدوان له وقد اعطيا بالنسبة الى كل الأبدية » فى توافق غامض مع الانسان لا يستطيع ادراكه الا الفيلسوف ٠ والموضوع يطرح كموضوع من موضوعات الحس لا كنتاج لنشاط المجتمع او الفاعلية ٠ فالطبيعة عند فيورباخ هى طبيعة الغابة العذراء او طبيعة جزيرة مرجانية انبثقت حديثا فى المحيط الهادى ، ان عيوب مادية فيورباخ كما يرى ماركس مرتبطة جوهريا بكونه يتصور العلاقات الانسانية لا كعلاقات اجتماعية تحددها صراعات الطبقات بل كعلاقات عامة للانسان مع الطبيعة ومع البشر الآخرين ٠ صحيح انه كان يلح على الطابع العيانى للانسان والطبيعة والعلاقات الانسانية ، ولكن بما أنه لم يكن يعتبر الحياة الانسانية من وجهة نظر « البراكسيس » الفاعلية التى تحول الانسان والطبيعة معا فقد كان مساقا الى ان يرى فى الانسان كائنا حسيا ومتأملا فى الطبيعة ليس باعتبارها موضوعا للفعل بل باعتبارها موضوعا للتأمل(٤٥) ٠ ان موقفه يبين فى نفس الوقت مع تصوره للانسان وللطبيعة طابع ماديته التى بما أنها

بست جدليـة ولا تاريخية فهى تبقى مثالية فى كل ما يتعلق بالمســائل لاجتماعيـة ٠

هـذا التصور الذى يقدم لفلسفة فيورباخ عند المـاركسيين واحيانا يقدم بصورة اخرى مخففة كالتالى : لقد ظل فيورباخ ماديا فى تصوره العام للعالم ، ولكنه كان مثاليا فى تصور تطور التاريخ ذلك التصور الذى يدلنا عليه موقفه المناهض للثورة الذى كان يطبع بشـكل خاص مذهبه الاجتماعى ٠

والحق ان علاقات ماركس وفيورباخ لا يمكن أن تنحصر فى نقطة محددة لأن موقف الأول من الأخير تغيرا كثيرا اثناء تطوره الفكرى ، فهو يشيد به تماما فى البداية خاصة فى تحليله للدين على إساس مادى (حتى ١٨٤٤) ٠ وماركس حين يعرض للعلاقات بين الدولة والمجتمع ينقد فلسفة الحق الهيجلية انطلاقا من نقد فيورباخ للمثالية وتصورها عن الاغتراب ، أخذا على فيورباخ كونه لم يطبق نظريته على دراسـة المسائل السياسية والاجتماعية ٠ ثم تجاوزه بعد ذلك ومع تمايز فلسفة ماركس عن فيورباخ فانه لا يخضع فلسفة فيورباخ للنقد العميق الذى يسلطه على فلسفة هيجل ٠ ذلك لأنه مازال يعتمد الى حد ما على العناصر الأساسية فى فلسفته ومازال يقدره اعظم تقدير ، وبعد عدة شـهور من اقامة اسس المـادية الجدلية والتاريخية ادرك ماركس بشـكل واضح الفرق العميق الذى يفصل تصوريهما وعرض هـذه الفروق بطريقة لاذعة فى اطروحات عن فيورباخ(٤٦) ٠

ومع هـذا فاننا لا نعدم وجود تفسيرات ماركسية اخرى تدافع عن موقف فيورباخ واتجاهه للطبيعة « لقد كان فيورباخ لا يرتاح الا للعزلة مع الطبيعة ولكنه لم يكن رغم ذلك يفتقر الى الروح القتالية ، فقد كان مع جاليليو يعتبر المدينة سـجن العقول التاملية ، اما فى حرية الحيـاة

الريفية فان كتاب الطبيعة مفتوح لكل من يتمتع بقدر من الذكاء يمكنه من قراءته(٤٧) . وقد كتب فى شذراته عام ٣٦ - ١٨٤١ يقول : « انظر هنا حيث المنبع الخاص بالطبيعة ، فان اريل اخيرا التراب الذى لم تلقى به الفلسفة الرسمية فى برلين داخل غدتى الصنوبرية فقط بل القت به ايضا داخل عينى . لقد تعلمت فى جامعة المانية ما هو علم المنطق ولكن ما هو علم البصريات ، فن النظر ، هذا ما تعلمته فى قرية المانية . يقول مهرنغ ان فيورباخ كان يحب العزلة فى الريف لا لأنه يؤمن بالحكمة القديمة القائلة ان السعيد هو من يعيش مغمورا ، بل لأنه يجد فى الطبيعة العزم الذى يمكنه من مواصلة النزال »(٤٨) .

ان اكتمال النقد الماركسى لفيورباخ لن يتاتى الا بعرض مفهوم الطبيعة عند ماركس او ما يمكن ان يطلق عليه « المفهوم المجتمعى للطبيعة » الذى يمكن عن طريق بيانه توضيح جوانب فلسفة الطبيعة عند فيورباخ بمعناها الانسانى ، الذى ربما لا يتعارض مع المعنى الاجتماعى للطبيعة عند ماركس بل يؤسسه ويوضحه ، فالعالم الحسى الذى يحيط بنا ليس موضوعا معطى من الأزل ويبقى دوما مماثلا لذاته ، بل هو نتاج الصناعة والعلاقات الاجتماعية ، انه نتاج تاريخى ، نتيجة عمل سلسلة من الأجيال يقول ماركس مؤكدا اهمية دور قوى الانتاج فى تحول العلاقات بين الانسان والطبيعة : « يكفى ان ترى كم تتحول الطبيعة البدائية حين تصير بلدا زرعيا وبالأحرى حين يتحول هذا الأخير الى بلد صناعى فضلا عن ذلك . فمن الصعب ان نتصور الى اى درجة ستكون الطبيعة شيئا آخر لو توقف البشر عن الشغل مدة سنة فقط » . وهو يرى ان تحول حاجات الانسان هو الذى حسن صناعته وتجارته وعدل نظامه الاجتماعى عما كان عليه الحال قبل الصناعة والتجارة »(٤٩) . اى انه يؤكد على دور العمل ، فالفاعلية المادية ، الشغل ، الخلق المادى الدائم للبشر ، وبكلمة واحدة الانتاج هو قاعدة كل العالم الحسى كما هو موجود فى ايامنا بدليل انه اذا

توقف ولو لمدة سنة واحدة فان فيورباخ لن يجد تغيرا ضخما فى العالم الحسى فقط بل سيندب بسرعة فائقة ضياع كل العالم الانسانى ، وضياع قدراته على التامل بل قدرته على الوجود . ان شجرة الكرز مثلها مثل كل اشجار الفاكهة تقريبا قد نقلت واندمجت فى مناطقنا بفضل التجارة منذ قرون قليلة فقط . وبفضل هذا العمل الذى قام به مجتمع محدد فى عصر محدد صارت جزءا من الطبيعة التى لدى فيورباخ .

ويمكن ان نجد فى تصور فيورباخ للطبيعة ما يقرب معناها من المعنى الاجتماعى ، وما يجعل انتقادات ماركس لتصور فيورباخ « الشاعرى الرومانسى» للطبيعة لا مبرر لها . فنجد فيورباخ يكتب فى «ماهية المسيحية»: يكمن منهجى فى ارجاع ما فوق الطبيعة الى الطبيعة عن طريق الانسان ، وارجاع ما هو فوق البشر الى الانسان عن طريق الطبيعة ، على اساس من حقائق وامثلة تجريبية وتاريخية خاصة بالخبرة »(٥٠) . وهو يصحح مسار فلسفته ، اى مسار الفترة المثالية التى مر بها بقوله حدث ان تمسكت يوما بالتفكير على انه الهدف من الحياة ولكنى الآن اتمسك بالحياة على انها الغرض من التفكير ، لا تتوقف الفلسفة الحقيقية على تاليف الكتب ، ولكن على صنع الانسان ، وذلك ينتج من البدء بالطبيعة وبصفة خاصة الطبيعة التى مرت عليها يد الانسان (الطبيعة الانسانية) .. ويمكن ان يكون الانسان مشتقا من الطبيعة ، ولكن الانسان من حيث انه انبثق مباشرة من الطبيعة فانه كان مجرد كائن طبيعى ، ليس انسانيا ، فالانسان هو نتاج الانسان والثقافة والتاريخ . بل ان هناك نباتات ، وحيوانات عديدة قد تغيرت بفعل الرعاية الانسانية »(٥١) .

لم يكتف فيورباخ كما يتصور البعض بالتامل الحالم للطبيعة . بل قدم مذهبا طبيعيا متكامل الأركان . ومهما اطلق على فلسفته من اسماء فان مفهوم الطبيعة سيظل المفهوم الرئيسى والأساس فى هذه الفلسفة التى عرفت بالحسية حينا وبالمادية حينا آخر . والطبيعية Naturismo

هى الاسم الذى يفضله فيورباخ والذى اطلقه على فلسفته الجديدة فى الطبيعة والانسان . وهذا يتضح من رد فيورباخ السابق الاشارة اليه على ر. هايم الذى ينتقد فيلسوفنا بقوله : الطبيعة والعقل بالنسبة اليه منفصلان تماما ، وبينهما هوة عميقة لا يمكن عبورها » وهو يعتمد فى هذا النقد على الفقرة [٤٨] من « ماهية الدين » التى تقول : « لا يمكن تصور الطبيعة الا من خلال الطبيعة ذاتها ، وضرورتها ليست ضرورة بشرية او منطقية ولا ميتافيزيقية او رياضية . والطبيعة وحدها هى الكائن الذى لا نستطيع ان نطبق عليه اى قياس بشرى ، على الرغم من اننا نقارن ظواهرها ونطلق عليها اسماء كى نجعلها مفهومة بالنسبة لنا ، وعلى العموم فاننا نطبق عليها تعبيرات وتصورات بشرية كالنظام والغرض والقانون ، ونحن مجبرون على ذلك بسبب اللغة(٥٢) . ويتساءل لينين ماذا يعنى ذلك ؟ هل يعنى انه لا يوجد نظام فى الطبيعة مثل تتابع الفصول ، وهل يعنى انه لا يوجد تناسق بين الرئتين والهواء وبين الضوء والعين ؟ وانه لا يوجد قانون بحيث تتحرك الأرض فى مداراتها وتكمل دورتها حول الشمس ؟ ويضيف ما المقصود اذن بالفقرة السابقة عند فيورباخ ؟ . انه يقصد التمييز فقط بين ما يخص الطبيعة وما يخص الانسان ، فالفقرة السابقة لا تنكر وجود اشياء فى الطبيعة تقابل النظام والغرض والقانون ، انها تنكر فحسب التماثل بين الفكر والوجود ، اى انها تنكر ان النظام والهدف والقانون توجد فى الطبيعة تماما كما هى عليه فى ذهن الانسان ؛ فهى ليست سوى كلمات يترجم بها الانسان افعال الطبيعة الى لغته الخاصة كيما يتوصل الى فهمها . وليست هذه الكلمات خالية لا من المعنى ولا من المضمون الموضوعى ، ويجب كما يقول فيورباخ ان نفرق بين الأصل « الطبيعة » والترجمة « الفكر »(٥٣) .

وتوضيحا لذلك يقول ان النظام والغرض والقانون بالمعنى البشرى تعبر عن شئ اتفاقى : « ان التأليه Theism يستدل مباشرة من الطابع العرضى للنظام والغرض والقانون فى الطبيعة ، ويدل على وجود كائن

مختلف عن الطبيعة يخلع النظام والغرض والقانون على الطبيعة التى هى عماء dissalute فى داتها ، وغير مبالية باى تحديد ، ان عقل المعتقدين فى الله هو عقل مناقض للطبيعة ، مجرد تماما من أى فهم لماهية الطبيعة ، فهو يقسم الطبيعة الى وجودين الأول مادى والثانى صورى أو روحى »(٥٤) ٠

يبدو فيورباخ هنا وكانه يكمل افكار اسبنيوزا ويواصل مهمته فى تحديد العلاقة بين الله والطبيعة ، اننا نجد عند اسبنيوزا « ان الناس اعتادوا تسمية العمل الذى يجهلون سببه عملا الهيا ، ويظنون ان قدرة الله او عنايته تظهر اذا حدث فى الطبيعة شىء خارق للعادة ٠ وهم يعتقدون ان اوضح برهان على وجود الله هو الخروج على نظام الطبيعة ٠٠ فهم يتخيلون قدرة الله كقدرة ملك عظيم وقدرة الطبيعة كقوة غاشمة ٠

ويوضح اسبنيوزا انه :

- لا يحدث شىء يناقض الطبيعة ، فالطبيعة تحتفظ بنظام ازلى لا يتغير ٠

- أننا لا نستطيع ان نعرف بالمعجزات ماهية الله أو وجوده ، او العناية الالهية ، على حين اننا نستطيع ان نعرفها بطريقة افضل عن طريق قانون الطبيعة الثابت الذى لا يتغير ٠

- ان الكتاب نفسه لا يعنى بأمر الله وبمشيئته ومن ثم بالعناية الالهية سوى نظام الطبيعة ذاته بوصفه نتيجة ضرورية للقوانين الالهية(٥٥) ٠

والمعجزة عند فيورباخ - كما هى عند اسبنيوزا - نفى او خرق للقانون الطبيعى والضرورى ٠ فهو يرجعها الى جهل قوانين الطبيعة التى كثيرا

ما يتخذ منها اللاهوتيون موقفا عدائيا ، فالقديس أوغسطين ـ كما يقول مثله مثل جميع القدماء ـ كان يحيا فترة لم يتقدم فيها العلم الطبيعى ومن هنا كان يخلط بين الطبيعة والمعجزة ، كما ترى فى كتابه « مدينة الله » حيث صارت المعجزة طبيعية والطبيعة اعجازية(٥٦) .

ان المعجزة تقف حائلا بين اللاهوتى والعقلانية ، « ونحن نجد ان كبير الأساقفة فى الجزء الثانى من « فاوست » لجوته يكتب صانعا علامة الصليب : ماذا ؟ أنتم تجرؤن على التحدث عن الطبيعة ، الروح ؟ لم يسمح ابدا بالتحدث هكذا لمسيحى ، لأن الروح والطبيعة أنيا مخلوقا خنثويا شيطانيا هو الشك ؟(٥٧) . ولذا يتساءل فيورباخ مستنكرا كيف يتاتى للاهوتى الحصول على فكرة تكون عقلانية عن الطبيعة ؟ انه اذا توصل الى تلك الفكرة فلن يكون فى هذه الحالة لاهوتيا ، فالمعجزة المكتملة حقيقة لن تكون ابدا برهانا على القدرة الكلية التى تعزى الى الله ، يكفى من اجل هذا أن نملك اليقين ، ومن هنا يستشهد فيورباخ بقول اوريل اوغسطين : « اذا انكرت جوهر المعجزة فانك بهذا تنكر جوهر الدين .

ويرتبط تفسير فيورباخ للمعجزة ـ باعتبارها نفيا للقانون الطبيعى وجهلا بالطبيعة ـ بنفى العناية الالهية . وهذا ما يغضب ناقده « موللر » الذى يوجه اليه اقذع انواع السبب . ينفى فيورباخ المعجزة ويؤكد عدم وجود عناية سماوية Providence . وهو يفرق بين نوعين من العناية :

١ ـ العناية الطبيعية Prauidence Naturelle

٢ ـ العناية الدينية Prouidence Religicuse (٥٨) .

ويؤكد فيورباخ العناية الطبيعية ، تلك العناية التى تهتم بكل

المخلوقات مثل : الزهور والطيور والأسماك ، العناية التى تمثل الطبيعة المشخصة ، انها حركة المد والجزر التى تكون الطبيعة : حيث زهرة اليوم تذبل غدا ، والعصفور الذى يغرد الآن يصمت غدا . بينما العناية الالهية التى تستحوذ على الانسان ترتفع به فوق الجذر والمد ، معطية له الأولوية، فانها ابدا لن تصنع معجزات من اجل الحيوانات(٥٩) . وهو يقول : « ان ما يدعوه الانسان غائية الطبيعة ويتصوره او يفهمه على انه كذلك ليس فى الواقع شيئا آخر سوى وحدة العالم ، تناسب الأسباب والنتائج ، اى الترابط والتواصل الذى توجد وتتفاعل فيه كل موجودات الطبيعة(٦٠) .

وعلى هذا يرى فيورباخ ان اشتقاق الطبيعة من الله مثل اشتقاق الأصل من الصورة او الوجود من الفكر ، ويمكن بناء على ذلك ان نقول ان الاعتراف بالقوانين الموضوعية فى الطبيعة يرتبط ارتباطا وثيقا بالاعتراف بالواقع الموضوعى للعالم الخارجى فالموضوعات والأجسام والأشياء هى التى تنعكس على اذهاننا ، وعلى هذا فان اى اتجاه آخر ينكر القوانين الموضوعية والسببية والضرورة فى الطبيعة ينسب الى التيار الايمانى ذلك الاتجاه الذاتى فى مسالة السببية واستنباط نظام الطبيعة وقوانينها من الشعور والعقل والمنطق ، وهو لا يفصل العقل البشرى عن الطبيعة فقط ولا يواجه ذلك العقل بالطبيعة ، بل يجعل الطبيعة جزءا من العقل بدلا من ان يعتبر العقل جزءا من الطبيعة(٦١) .

الطبيعة والدين :

يؤكد فيورباخ ان « الطبيعة هى الموضوع الأول والأساسى للدين وذلك فى الفقرة الأولى من « ماهية الدين » والمحاضرة الرابعة من « محاضرات فى ماهية الدين » : فالكائن الذى يختلف عن الانسان ويستقل عنه ، الذى تحدث عنه فى « ماهية المسيحية » الكائن الذى ليس له

صفات بشرية ، وليست له فردية بشرية ، ليس شيئا آخر سوى الطبيعة . « ان الشعور بتبعية الإنسان للطبيعة هو مصدر الدين »(٦٢) والكائن المقدس الموحى به فى الطبيعة ليس الا الطبيعة نفسها وقد تجلت بقوة لا يمكن مقاومتها ككائن مقدس . ان اله الطبيعة ليس الا انطباعا أو تعبيرا عن قدسية الطبيعة . ويرفض فيورباخ الاعتقاد القائل بان هناك كائنا آخر فى الطبيعة ظاهر او متميز عن الطبيعة ذاتها او ان الطبيعة يملؤها ويحكمها كائن مختلف عنها « أن الطبيعة اذا ما نظرنا اليها على ضوء مثل هذا الاعتقاد فانها ستكون مملوكة لروح ولكنها روح الانسان وخياله الذى ينقلها طواعية للطبيعة (اى روح الانسان) ويجعلها رمزا ومرآة لوجوده»(٦٣) .

ويمكن توضيح ذلك بالقول بان الطبيعة ليست فقط هى الموضوع الأول والأصلى للدين ، لكنها المصدر الأخير والمستمر له . ومن هنا غان الاعتقاد بان الله وجود خارق للطبيعة ومختلف عنها ويوجد خارجها ككيان موضوعى ، هذا الاعتقاد ليس له من مصدر الا فى الحقيقة القائلة بان الكائن الموضوعى الذى يوجد فعلا خارجا عن الانسان اى خارج العالم او الطبيعة هو فى الأصل الله . ان قضية فيورباخ الأساسية وكما يتضح فى كل فقرة من « ماهية الدين » هى بيان عكس هذا الاعتقاد . فوجود الطبيعة ليس مبنيا على وجود الله كما يتصور الفلاسفة التاليهين ، لكن وجود الله او بالأحرى الاعتقاد فى وجوده مبنى على وجود الطبيعة .

ويعود فيورباخ فى « ماهية الدين » ـ بشكل تاريخى وباستشهادات عديدة ـ الى تاكيد خلود الطبيعة « فاذا كان الله كائنا خالدا فاننا نقرا فى الانجيل : يمضى جيل ويتبعه جيل آخر ولكن الأرض باقية الى الأبد . فى كتب زندافستا يعبر عن الشمس والقمر بوضوح على انهما خالدين بسبب استمرارهما فى الوجود . قال Jnsca (من سكان بيرو) الى راهب من الدومنيكان : انك تعبد الها مات على الصليب ولكننى اعبد

الشمس التى ابدا لن تموت »(٦٤) . وبالطبع ليس هـذا المكان مجال مناقشـة فلسفة فيورباخ الدينية ، انما نبين فقط ابعاد مفهوم الطبيعة الذى عده أسـاس الدين ، « فالله وهو كائن كلى وغير قابل للتغير ، لكنه هو نفسه الشمس التى تشرق على كل الناس والكائنات وعلى الأرض، وهو نفسه السماء التى تحتوى عليها جميعا . يقول Ambrosuis « ان الطبيعة العـامة تبرهن على ان هناك الها واحدا لأن هناك عالمـا واحدا ، ويقول بلوتارك : « تماما مثلما يشـترك الجميع فى السـماء والقمر والأرض والبحـر ، مع ان كل فـرد يدعوهـا بأسـماء مختلفة(٦٥) . ومع ان الله خالق الطبيعة نتخيله ونمثله ككائن مختلف عن الطبيعة ، فان ما يتضمنه ويعبر عنه كما يقول فيورباخ ليس الا الطبيعة.

ومقابل ما يشـير اليه القديس بولس من ان العالم هو العمل الذى يمكن من خلاله ان نفهم وجود وكينونة الله لأن ما ينتجه المرء يحتوى على كينونته ويظهر ما هو قادر على فعله ـ فان فيورباخ يرى ان ما لدينا فى الطبيعة وما لدينا فى الله اذا ما تخيلناه فقط على انه خالق او سبب للطبيعة ليس كائنا أخلاقيا وروحيا ولكنه كائن فيزيقى طبيعى فقط . صحيح ان خالق الطبيعة يتمتع بالعقل والارادة ولكن الذى ترغب فيـه ارادته والذى يفكر فيه عقله لا يتطلب ارادة وعقلا ولكن قوى وحوافز آلية وفيزيقية وكيميائية ونباتية وحيوانية فقط(٦٦) ، ومن الواضح كما يقول فيورباخ اننا ندين فى البقـاء الى الآثار والصفات والقوى الخاصة بالكائنات الطبيعية (المسببات) : ومن هنا نصل الى نتيجة هى اننا ندين بأصلنا الى الطبيعة فهل يمكن لبدايتنا أو اصلنا ان يكمن خارج ذلك الا نكون منها ؟ ياله من تناقض(٦٧) .

ويرى فيورباخ أن كل الصفات والتعريفات الخاصة بالله والتى تجعل منه كائنا موضوعيا حقيقيا ليست الا صفات جردت من الطبيعة وتفترض مسبقا الطبيعة . ومقابل هـذا المحتوى الموضوعى للطبيعة نجد المحتوى

الذاتى الذى نلتقى به فى الديانة القديمة فاعياد الربيع والصيف والخريف والشتاء لها تاثير على الانسان . فظواهر الحزن والأسى مرتبطة بموت انسان والدفء والسعادة بميلاد طفل او عودة النور والدفء بعد برد الشتاء وبعد حصاد وافر ، والخوف من ظاهرة فرعية كل هذه العواطف الطبيعية البسيطة تمثل المحتوى الذاتى للطبيعة .

هذا التوضيح بين المحتوى الذاتى والموضوعى للطبيعة هام فى بيان نقطة أساسية حول فهم فيورباخ للطبيعة ، ذلك ان اعتماد الانسان على الطبيعة كان معناه ان عوامل الطبيعة لا تؤثر فى شكله الخارجى فحسب وانما تؤثر فى جوهره حتى ان الهواء الذى يتنفسه لا يؤثر فى رئتيه فقط بل فى عقله ايضا واشعة الشمس لا تضىء البصر وانما تضىء الروح والقلب . وكان هذا معناه ايضا ان فيورباخ يكره الفصل بين الانسان والطبيعة مما يقرب بينه وبين القائلين بدين الطبيعة .

وبالرغم من ان فهم فيورباخ للدين يقترب من فهم القائلين بدين الطبيعة ، الا ان دين الطبيعة يحتوى على عناصر لا يقبلها فيورباخ . فعلى الرغم من ان الهدف الرئيسى من دين الطبيعة - كما يوضح الاسم - هو الطبيعة ذاتها وليس شيئا آخر الا ان الانسان فى مراحله الأولى - مرحلة دين الطبيعة - لم تكن الطبيعة تمثل له هدفا مثلما هى فى الواقع ، لكنها كانت ما بدا لعقله مما جعل رغباتنا تتخذ موقفا خارقا للطبيعة وبتعبير آخر - يقول فيورباخ : لم يكن دين الطبيعة يخلو من الخرافات »(٦٨) ومن هنا فهو يميز مذهبه عن دين الطبيعة بقوله : انا لا اؤله الطبيعة ، فليس فى دين الطبيعة اكثر مما فى الديانات الأخرى بما فيها المسيحية من حقائق . وهى أن الانسان معتمد على الطبيعة منسجم معها ، وانه جزء منها وابن لها - كما يجب عليه ان يحترمها ويقدسها ليس كمصدر لفنائه وانما ايضا كمصدر لبقائه . لأنه لا يتاتى للانسان ان يتجرد من كل الأهواء المتطرفة لرغبته فى البقاء او الخلود الا من خلال الطبيعة .

موضوعية واستقلال الطبيعة :

ينبغى علينا الوقوف هنا للتفرقة بين معان متعددة ، تميز ثلاث اتجاهات رئيسية فى الفلسفة حول فكرة الطبيعة واستقلالها عن الوعى • وعلى ضوء ذلك نستطيع ان نحدد موقع « طبيعة فيورباخ » من تلك الاتجاهات • وما دفعنا الى ذلك الا التخبط الشديد بين المفسرين والشراح الذين تناولوا فلسفته بالشرح والتعليق ، هذا التخبط الذى اوجد اتجاهات متعددة فى تفسير فلسفة فيورباخ •

١ ـ الاتجاه المادى :

وهو الاتجاه الذى يرى فى فلسفة فيورباخ استمرارا للتيار المادى الذى يمثله ماركس وانجلز ـ او مصدرا له بالطبع ـ مسبوقا بالفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر • وان لم تكن مادية فيورباخ ميكانيكية بنفس درجة مادية القرنين ١٧ ، ١٨ ـ كما يرى افانا سييف ـ اذا لم يكن يرى فى الطبيعة العمليات الآلية وحدها ، بل غيرها من العمليات ، حيث ارتفع بالنظرية المادية الى مستوى اعلى بمواصلة تقاليد الحسية اذ ان الانسان عنده يتلقى اول مدركاته الحسية للطبيعة من خلال الحواس »(٦٩) •

وهذا التفسير نجده لدى رجال اللاهوت الكاثوليكى وخاصة فى مقال « بالانتى » ـ « مشكلة الوجود عند فيورباخ » ـ الذى يبدأ بملاحظة ان كل اولئك الذين اهتموا بالاتجاه الانسانى عند فيورباخ سواء اكانوا ماركس وانجلز اللذين يزعمان تجاوزه ، أم كانوا من تلاميذه الارثوذكس من أمثال بولان وجودال اللذين حاولا استكمال عمله ، كل هؤلاء رأوا فى أصول فيورباخ الهيجلية السبب الرئيسى فى تردده ازاء المادية • و « بالانتى » يعرب عن رأى معارض تمام المعارضة لرأى هؤلاء ،

فبقدر ما عجز فيورباخ عن تجاوز الهيجلية يبدو واضحا انه ليس مثاليا بل ماديا فهو حين يمجد واقع المادة ، فانه لا يفعل هذا من اجل انكار واقع الفكر بوصفه فكرا ، بل من اجل النضال ضد تجريد الفكر الخالص كما يتصوره هيجل(٧٠) .

ويأتى « الأوحد » شترنر ليرى ان فيورباخ يكتفى بان يلبس « مادية الفلسفة الجديدة » الرداء الذى كان حتى الآن من خصائص « الفلسفة المطلقة » ، يلبس فيورباخ ماديته خصائص المثالية(٧١) . انه مهما كان حجم الاساءة التى تلحق الاتجاه الانسانى الفيورباخى ـ كما يقول ارفون ـ فانه من الصعب ، ان لم يكن من المستحيل تحويلها الى نظرية مادية »(٧٢) . ومن هنا ذلك الارتباط الذى نلاحظه مثلا فى كتاب ف.١٠ لانجه « تاريخ المادية » الذى يقول فيه : « ان فى هذا الأسلوب الأحادى لاعادة الاعتبار للانسان ، هناك سمة تتأتى من الفلسفة الهيجلية وتعمل على فصل فيورباخ عن الماديين . فالمادى الحقيقى هو ذلك الذى يكون مستعدا على الدوام لتوجيه انظاره نحو الكل الكبير للطبيعة الخارجية فى سبيل اعتبار الانسان موجة فى محيط حركة الهيولى الخالدة للمادية ليست طبيعة الانسان سوى حالة خاصة فى سلسلة السيرورات الطبيعية للحياة »(٧٣) ، وعلى الرغم من القول ان فيورباخ ينتمى الى التيار التاريخى للمادية الا انه ليس من جماعة المادية المبتذلة ، الأطباء الفيزيولوجيين : فوجت ، بشنر ، موليشيوت ، جماعة المبشريين المتجوليين بالمادية ، هؤلاء الماديون الذين يحملون على اكتافهم المادية فى عبارة « الفكر نتاج الدماغ ، والدماغ يفرز الفكر ، كما يفرز الكبد الصفراء (٧٤) . كما يؤكد التوسير فى مؤلفه « من اجل ماركس » ان فيورباخ ليس ماديا رغم تبجحه بالمادية .

وهناك من يرى ان فيورباخ ظل مقيدا بالمثالية ـ بشكل ما ويتفق كل من انجلز وستارك C. N. Starck على مثاليته ، لأن كلا منهما

يحدد هـذه المثالية بطريقة تختلف عن الآخر ، فبينما يراها ستارك فى اتجاه مذهبه العـام وتصوره للوجود وأساسه ، فان انجلز يرى ان ذلك بحث فى الاتجاه الخاطىء ، ففيورباخ مثالى نعم ، لكن فى مسـائل المجتمع ، اى ان مثاليته تتضح بمجرد ان تتجه فلسفته الى الدين والأخلاق، ومن هنا فهو مادى فى نصفه الأسـفل بينما نصفه الأعلى مثالى(٧٥) . ان فيورباخ فى فلسفته واتجاه يتوقف فى منتصف الطريق ، انه لا يثق فى لفظ المـادية الفلسفى ، فلا يسـتطيع ان يتغلب على سـوء الظن الفلسفى المعتاد بكلمة مادية(٧٦) . انه لا يتفق مع المـاديين تماما رغم اعترافه بأن المـادية هى أساس الوجود والمعرفة الانسانية . ويعلق انجلز بان فيورباخ هنا يشيع الاضطراب فى المـادية . بل ان انجلز يوافق على رأيه القائل بانحطاط ذلك الشـكل للمادية الذى تميز به القرن ١٨ لدى العلماء الطبيعين ، لقد كان فيورباخ بلا نزاع على حق اذ رفض تحمل المسؤولية عن هذه المـادية(٧٧) . ويعطى انجلز من جانبه مبررات لموقف فيورباخ النقدى من هذه المـادية ويظهر ذلك فى امرين هما :

(أ) ان العلم الطبيعى خلال عهد فيورباخ لا يزال فى بدايته ولم يصل الى نتائج واضحه نسـبيا .. كيف كان فى استطاعة ذلك الفيلسوف الذى يعيش وحيدا فى الريف ان يقدر قيمة كشوف علمية نازع فى صحتها علماء ذلك الوقت . يقول انجلز : « ليس الخطا اذن خطا فيورباخ فى انه لم يتوصل الى ادراك النظرة التاريخية عن الطبيعة » .

(ب) ان فيورباخ على حق حين اكد ان المـادية العلمية الطبيعية هى وحدها فى الحقيقة أساس صرح المعرفة الانسانية ولكنها ليست البناء ذاته ، ففى المـاركسية نحن لا نعيش فى الطبيعة فقط بل فى مجتمـع انسـانى ، وهو بدوره له تاريخه من التطور ، وعلمه الخـاص به ، لذلك انحصرت المسـالة فى ايجاد التوافق بين علم المجتمع والأسـاس المـادى ، ذلك ما لم يقم به فيورباخ . ويخلص انجلز الى ان هـذا

العمل لم يكن من نصيب فيورباخ ، الذى ظل رغم الأساس المـادى محبوسا داخل الأغلال المثالية التقليدية . وهى حقيقة يعترف بها فيورباخ نفسه فى قوله اذا أتجهت الى الوراء اتفقت مع المـاديين ، اما اذا سرت الى الأمام خالفتهم »(٧٨) .

٢ ـ الاتجاه الحسى التجريبى :

لقد تحول فيورباخ الى نزعة ان لم تكن مادية فهى نزعة حسية . هـذا ما يشير اليه « جانيه » و « سياى »(٧٩) . لقد كانت الحسـية اكثر الأسـماء التى استخدمها فيورباخ ، توفيقا للتعبير عن مذهبه من حيث انه جمع تحتها اجزاء متميزة من الناحية المنطقية فمن خلال الحواس كما يقول كامنكا اكد على علاقة المباشرة بما حوله من أشـياء(٨٠) . ان فلسفة فيورباخ تجريبية تماما فقد فهم الاسهام الفلسفى له على انه تجريبى كما يؤكد فوجل Vogel فى مقدمته لترجمة « مبادىء فلسفة المسـتقبل » ففى عام ١٨٤٣/٤٢ قام بتصـفية ما فى عقله ونشر مقالين مختصريين تحدث فيهما عن اسس فلسـفة الإحساس الجـديدة(٨١) . ويقارن « لوفيت » بين حسـية فيورباخ والمذهب الهيجلى المطلق(٨٢) .

ان فلسـفة فيورباخ تذهب الى أن الادراك الحسى والحسـاسية والاحساس هى الأدوات الصحيحة للفلسـفة والموضـوع معناه الحقيقى لا يعطى الا بواسطة الحواس . وليس ثمة شىء مؤكد على نحو مباشر لا يدع مجالا للشك ما عد موضوع الحواس والادراك الحسى والاحساس(٨٣) فالحقيقة والواقع وعالم الحس كل هـذه عنده اشـياء متشابهة والوجود الحسى هو وحده الحقيقى الواقعى ، كذلك عالم الحواس فهو وحده الحقيقة والواقع وقد انتهى فيورباخ من هـذه المبادىء الى مذهب حسى اقرب الى المثالية منه للمادية .

٣ ـ الاتجاه الطبيعى :

والطبيعية هو الاسم المفضل لفيورباخ نفسه الذى تحول ـ كما بينا من ـ مثالية مطلقة الى طبيعية رغم ما اشيع عن مادبته ، فهو ليس كما قال « فنذلباند » « الابن الضال للمثالية الالمـانية » وليس ماديا ميتافيزيقيا كما بين انجلز . وهـذه الطبيعية هى ما يراه ماركس فى فيورباخ ففلسفته تشغل نفسها كثيرا بالطبيعة ، ولا تبدى الا اقل الاهتمام بالسـياسية . مما جعل الباحث البولندى فلاد سيليف تتركفتش whadysaw talort iewics فى كتابه « فلسفة القرن التاسع عشر » يطلق على الفصل الذى خصصه لفاسفته اسم « فيورباخ والطبيعية » Naturalism . لقد اتخذ فيورباخ فلسفة عيانية تجريبية وواقعية مؤكدا ان على الفلسفة ان تتحد ثانية مع علوم الطبيعة ، وان علوم الطبيعة سوف تتحد بالفلسفة ، هـذه الصلة تؤسس على الحاجات الطبيعية . ففى نظرية المعرفة تحول من العقلانية للحسـية والتجريبية وفى نظرية الوجود يمم بالمثالية تجاهه الطبيعية ، وعنده ليس هناك شىء وراء الطبيعة والانسان »(٨٤) .

ان فيورباخ يبدأ من الواقعة القائلة بان الطبيعة هى الحقيقة الأولى وان الفكر هو الحقيقة الثانية . ويصف « جوستاف فتر » تحول فيورباخ عن نظام هيجل بقوله : لم تعد الفكرة هى ملاذ الحقيقة كلها ، وانما الطبيعة هي ملاذ الحقيقة ، فالفكرة والروح يمثلان تمييزا ذاتيا داخل الفرد الحاس المـادي(٨٥) . وفى اضافة اخيرة يقول انجلز : « ان فلسفة فيورباخ باسرها تعود الى الفلسـفة الطبيعية والانثربولوجيـا والأخلاق »(٨٦) .

٤ ـ الاتجاه الوجودى :

وهو تفسير معظم الشراح الفرنسيين الذين تناولوا فلسـفة فيورباخ ونجده أيضا لدى برديائيف ، فانثربولوجية فيورباخ الفلسفية الناتجة عن

نقدة للاغتراب الدينى تعلى من قدر الانسان العيانى الحاس مقابل الفكر المجرد • وصاحب القضايا الأولية ومبادىء الفلسفة كما يقول هنرى ارنون تشيع فى نصوصه روح الوجودية(٨٧) •

وهـذا ما يؤكده برديائيف فى العديد من كتبه التى يتحمس فيهـا لفلسفة فيورباخ التى تعلى من شان الانسان : « فقد كان على صواب فى ثورته ضـد القوى التى تمارس اشكال المضـوعية والاستغراب على الانسان » لقد كان فيورباخ اعظم عبقرية فلسفية فى القرن التاسع عشر اتجه للبحث فى الانثربولوجيا والانسان العيانى(٨٨) وفى كتابه « طبيعية الانسان » يبين اريك فروم كيف كان فيورباخ مصدرا للوجودية • ومن هنا يقول ريردان B.M. Readan ان فيورباخ يحتاج الى الدراسـة الجادة على ضوء الوجودية المعاصرة فقد ترك بصمات واضحة على عقول كل من كيركجوورد ونتيشه وفرويد وهيدجر وسارتر(٨٩) •

وهناك من يتحدثون عن العناصر الوجودية عند ماركس الشاب والتى تتمثل بوضوح فى اهتمامه بمشكلة الاغتراب التى تظهر فى المخطوطات الفلسفية والاقتصادية « وهـذا الكتاب هو الذى يظهر تأثره بفيورباخ • تلك العناصر الوجودية التى تشيع فى كتابات فيورباخ جعلت العديد من فلاسـفة الهيدجرية الجديدة يهتمون به كما يقول التوسير مثل : مارتن ربر وميشيل هنرى(٩٠) •

والسؤال الآن الى ايا من هـذه الاتجاهات المختلفة ينتمى مفهوم الطبيعة الفيورباخى ؟ ان الاجابة على هـذا السؤال تنبنى فى المقام الأول على تحديد معنى استقلال الطبيعة عنده والذى قد يختلف أو يتفق مع اتجاهات اخرى تعرض لها التمييز مفهوم فيورباخ للطبيعة واستقلالها•

الأول تصور المـادية للاستقلال على نه سـبق للمادة بوجة عام على الشـعور فى الوجود وللطبيعة على العقـل ، فالعقـل او الوعى

مجرد انعكاس او تابع للطبيعة ومن هنا اصرار معظم الكتابات المادية على ان المسألة الأساسية فى كل فلسفة هى مسألة تحديد العلاقة بين الفكر والوجود . وتعتبر معظم مدارس المادية ان الطبيعة (المادة) هى العنصر الأسبق . « فحوادث العالم هى الأوجه المختلفة للمادة المتحركة التى لا تحتاج للروح لكى توجد . ومن هنا فالمادة هى الواقع الأول وليست احساساتنا وفكرنا سوى تابع ونتاج هذا الواقع وانعكاسه ومن هنا فالمعرفة المثبتة بالتجربة والممارسة العملية تنفذ الى هذا العالم وقوانينه(٩١) .

واذا كانت الكتب الماركسية المدرسية تنتقد مادية فيورباخ لافتقادها الممارسة واهمالها الديالكتيك فاننا يمكننا ابراز الملاحظات والنصوص العديدة الدالة على اهتمام فيورباخ بالسلب والجدل ولا نقصد من ذلك القول بتطابق مفهوم الاستقلال عند كل من فيورباخ والماركسية . مما يجعلنا نعرض لتصور ثان .

والثانى هو التصور الوجودى لاستقلال الطبيعة . رغم ان فلاسفة الوجودية ـ كما يقول ماكورى ـ يعطون انطباعا بعدم الاهتمام بالطبيعة الا اننا نجد لديهم القدرة على تقديم تفسير للطبيعة وهناك بالفعل عمق ملحوظ فى طريقة نظرتهم لهذه المشكلة ، يظهر ذلك عن طريق التحليل الارتدادى للوجود البشرى ذاته(٩٢) فهم يتفقون مع التجريبية فى اتخاذ موقف ضد العقلانية النظرية ولا يثقون فى المحاولات التى تبذل لاقامة فلسفة قبلية . وتصور هيدجر لاستقلال الطبيعة يقلب التصور المعتاد للحقيقة والأشياء ، ففى فلسفته للوجود يولى اهتماما اكبر للوجود على المعرفة ويرى ان التامل المعرفى ليس هو الأصل فى التعامل مع الوجود ، وان كل بداية من نظرية المعرفة انما تقفز فوق الأساس الذى تقوم عليه ، وان هذه الصدارة التى تعطى لفعل المعرفة ليست الا وهما ينخدع بها صاحب نظرية المعرفة »(٩٣) .

وهيدجر لا يرفض نظرية المعرفة بل يرجعها الى الأساس الذى تبنى عليه والمعرفة ليست هى التى تمكننا من اقامة العلاقات التى تربطنا بالعالم بل انها تفترض هذه العلاقة من قبل . والحكم عند هيدجر ليس علاقة بين موضوع ومحمول بل هو اشارة الوجود الخارجى ، فالوجود والحقيقة تنكشف للانسان وتبدو من ثنايا التحجب والعلاقة بين الوجود والانية Dasein هى علاقة انفتاح وفيها تترك الانية الطبيعة تظهر وتنكشف . وهذا ما نجده لدى سارتر ، ولدى ميشيل هنرى فان كل معرفة هى تخط للذات بمعنى انها حركة تخط نحو الموضوع . وهنرى فى مناداته بالتجاوب العاطفى ، أى فى نظرية تقبل النفس للموضوع كشف عن جوهر الوجود(٩٤) .

والتصور الثالث هو تصور الواقعية الجديدة لاستقلال الطبيعة ، فالواقعية الجديدة تنادى بأسس ثلاثة هى : اكتفاء الوجود بذاته ، والبدء بصيرورة الوجود الطبيعى ، ثم استقلال الطبيعة عن الذات .

وما يهمنا ابرازه هنا ـ هو ما يميزها عن المادية والمثالية ـ ان هذا الاستقلال لا يخضع الذات للطبيعة ، بل يتضمن قيام علاقة بين الذات والطبيعة يحتفظ فيها كل منهما باستقلاله عن الآخر . هذه العلاقة تكون فيها الطبيعة والأشياء المادية حاضرة أمام الذات وفى مواجهتها ، ولن ينتج هذا الحضور أى نوع من التبعية . ومن هنا يجب ان لا يفهم من الاستقلال عدم وجود اى علاقة على الاطلاق . بل ثمة علاقة حضور بينهما يكون العقل محايدا ليضعف من سيطرته وتحكمه فى الطبيعة ويقلل من خضوع الطبيعة للعقل من جانب آخر .

وهذا الموقف قريب من سعى فيورباخ للتجربة الكاملة الموضوعية الذاتية : ويرى فيورباخ ان العالم ليس مغطى لنا عن طريق فعل التفكير الذى ينتج لنا هذا التجريد ولكنه معطى لنا من خلال الحياة

والادراك الحسى والحواس . وهذا العالم الواقعى الموضوعى عالم الطبيعة والموجود بصورة مستقلة عن شعورنا نصل اليه عبر الزمان والمكان ، ولن يكتمل الحديث عن الطبيعة دون التعرض لهما .

المكان والزمان :

يرتبط ويكمل الحديث عن الطبيعة ، الحديث عن المكان والزمان وهما ليسا مجرد شكلين للظواهر ، بل شرطين للوجود . ان فيورباخ الذى يفيض فى بيان العالم المحسوس يرفض وجهة النظر الظواهرية او اللا ادرية عن المكان والزمان . وكما ان الأشياء او الأجسام ليست مجرد ظواهر وليست مركبات احساسات ، بل حقائق موضوعية مؤثرة فى حواسنا كذلك المكان والزمان شكلان واقعيان بصورة موضوعية للوجود وليس مجرد صورتين للحساسية كما عند كانط . فالاعتراف بالواقعية الموضوعية للمكان والزمان يتعارض مع فلسفة كانط التى تنحو منحى مثاليا وتعتبر المكان والزمان بمثابة مقولتين من مقولات الفهم البشرى وليس بمثابة واقعين موضوعيين(٩٥) .

ففى مقابل فهم كانط للزمان والمكان يؤكد فيورباخ انهما اشكال للوجود يقول : « نفى المكان والزمان لا يعنى الا نفى حدودهما لا نفى وجودهما .. احساس لا زمنى ، ارادة لا زمنية ، فكر لا زمنى ، وجود لا زمنى .. هى خرافات(٩٦) فالزمان مرتبط بالاحساس ، بالارادة ، الفكر ، الوجود الذى لا يمكن تصورهم بدون الزمان . فليس هناك زمان مجرد ، فالانسان له قدرة ان يقلب الأمور ، ان يرفع المجردات الى وجود مستقل مثل الزمان والمكان . يقول : « رغم ان الانسان قد جرد الزمان والمكان من الأشياء المكانية والزمانية ، فانه يفترض مع ذلك المكان والزمان كأسباب وشروط أولية لوجود هذه الأشياء .

انه اذن يتخيل أو يتصور ان العالم ، اى جميع الأشياء الواقعية ، محتوى هذا العالم له أصل فى المكان وفى الزمان ، حتى عند هيجل المادة لا توجد فقط فى الزمان والمكان ، بل أيضا من الزمان والمكان »(٩٧) .

ويرى فيورباخ ان العكس هو الصحيح فليست الأشياء هى التى يفترض شيئا ما يتحرك فى شىء مكانى وزمانى . المكان والزمان ليسا الأشياء فالمكان أو الامتداد يفترض شيئا ما له امتداد والزمان الحركة ـ الزمان ليس بالحقيقة سوى مفهوم مشتق من الحركة ـ الزمان يفترض شيئا ما يتحرك فى شىء مكانى وزمانى . المكان والزمان ليسا شكلين ظاهريين بسيطين . انهما قانونان للوجود ، شكلان للعقل ، قانون الوجود والفكر على حد سواء . الكائن هو الوجود الأول . التحديد الأول . انا هنا « تلك هى العلاقة الأولى لوجود واقعى حى ، هى العلاقة المؤثرة التى تقود من العدم الى الوجود » . الـ « هنا » هى الحد الأول ، الفاصل الأول ، « انا هنا » ، « انت هناك » كل منا خارج الآخر ، لهذا السبب يمكن ان تكون اثنين دون ان يسىء أحدنا الى الآخر ثمة مكان متسع ، الشمس ليست مكان الزهرة ، ولا الزهرة مكان عطارد ، ولا العين حيث الأذن ... الخ دون وجود المكان ليس ثمة محل لنظام ، تحديد الموقع (المحل) هى التحديد الأول للعقل ، التحديد الذى يقوم عليه اى تجديد آخر ، بتمييز الأماكن تبدأ الطبيعة المنظمة فى المكان وحده يتوجه العقل .

والسؤال « اين انا ؟ » هو سؤال الوعى اليقظ كما يقول فيورباخ . وهو السؤال الأول للحكمة الدنيوية ، فالحد فى المكان والزمان هو المهمة الأولى ، ان تمييز الموقع (المكان) هو التمييز الأول الذى نعلمه للطفل والانسان البدائى ، ومن لا يبالى بالمكان يعمل اي شىء فى اى مكان بلا تمييز ، تلك سمة غير العاقل ، فالمجانين لا يبلغون العقل

الا بان يرتبطوا بالمكان والزمان • ترتيب عناصر متميزة فى أماكن متميزة ، فصل فى المكان ما هو منفصل فى الكيف والصفة(٩٨) •

ان اهمية المكان الوجودية تظهر ايضا فى فعل الانسان ، الذى يلتزم بمكان محدد وهو كما يقول فيورباخ يظهر عمل المؤلف : « الذى ينبغى عليه الا يضع فى متن النص الشىء الذى يكون مكانه فى الهامش وعدم وضع شىء فى البداية يخص النهاية ، فالتمييز والحد المكانيان جزء من عمل الكاتب • ان المسالة هنا هى مسالة مكان (محل) محدد ، ونحن لا نتحدث عن التعين (الموضعى) فى المحل فاذا اردت ان تصور مفهوميا المكان فى واقعه ، فان فيورباخ يقول انه لا يمكن عزل المحل (الموضع) عن المكان .•

ان السؤال « أين ؟ » يفجر مفهوم المكان « اين ؟ » هو سؤال كلى – كونى صالح لكل محل بلا تمييز ، لكن هذا « الأين ؟ » هو مع ذلك معين ، كل « اين ؟ » ممكن هو فى الوقت نفسه متضمن فى هذا « الأين ؟ » كلية المكان هى اذن فى الوقت نفسه متضمنة فى تحديد المحل • ولهذا السبب بالضبط ليس مفهوم المكان الكلى مفهوما واقعيا وعيانيا الا بشرط ان يكون مرتبطا بتحديد المكان(٩٩) وينتقد فيورباخ موقف هيجل الذى لا يعطى المكان مثلما لا يعطى الطبيعة سوى تحديد سلبى ، فهو يعطى مقابل « الوجود – هنا » الأيجابى تعريف هو « لست هناك اذ اننى هنا » هذا الـ « ليس هناك » ليس الا ، الـ « هو هنا » الايجابى • ان « هنا » ليس « هناك » ، ان شيئا هو خارج شىء اخر ذلك حد التمثيل فقط وليس حد فى ذاته • تلك خارجية يجب أن تكون موجودة • وهى غير مناقضة للعقل بل مطابقة له • بينما عند هيجل فان هذه الخارجية تعين سلبى ، لانها خارجية ، ما لا يجب ان يكون خارجيا لانه يعتبر المفهوم المنطقى بوصفة هوية مطلقة مع ذاته ، الحقيقة »(١٠٠) •

المكان هو نفى الفكرة ، نفى العقل ، النفى الذى لا يمكن أن يدخل العقل فيه من جديد الا بشرط نفيه . ولكن بعيدا عن أن يكون المكان نفى العقل ، نفى المكان ففى المكان يجب ان يخلى مكانا للفكرة والعقل . فالمكان دائرة العقل الأولى . فبدون خارجية المكان لا توجد خارجية منطقية والعكس « واذا اردنا أن نمضى مع هيجل كما يقول فيورباخ من المنطق الى المكان : بدون التمييز ليس هناك مكان . انك مضطر لان تجعل واقعيا فى شكل موجودات متميزة ، نفس التمييزات الموجودة فى الفكر ، وفى المكان تتفاضل الكائنات المتميزة .

ان تفكير فيورباخ فى المكان يقوده الى التفكير فى الزمان مما يجعله يربط بينهما : « ان خارجية الوجود المكانى هى وحدها التى تمثل حقيقة التمييزات المنطقية . ولكن لا يمكن التفكير فى الخارجية الا من خلال التعاقب .. الفكر الواقعى فكر فى الزمان والمكان . حتى ان نفى المكان والزمان هو دائما ملك للمكان والزمان ذاتيهما . حين نريد الغاء مكانا ، زمانا ما ، فذلك دائما وفقط لكى نكتسب مكانا وزمنا آخر »(١٠١) .

ان فيورباخ هنا يتشابه مع فلسفة صمويل الكسندر S. Alexa nden (١٨٥٩ - ١٩٣٨) والفيزياء الحديثة حين يقول بعدم امكانية التفكير فى الخارجية (المكان) الا من خلال التعاقب (الزمان) وهى فكرة المتصل الزمانى - المكانى (الزمكان) فالزمان هو شكل العالم .. « الزمان هل هو شىء آخر سوى شكل العالم ، الكيفية التى بها تتعاقب الكائنات او الآثار المقررة للعالم »(١٠٢) .

وعند فيورباخ فان الحد الوحيد القادر على أن يوحد - طبقا للواقع - تحديدات متعارضة متناقضة فى كائن واحد هو الزمان . تلك على الأقل هى الحال فى الكائن الحى . ومن هنا أهمية الزمان فى الحياة ، فى الوجود . ومن هنا فالفلسفة يجب ان تقوم على الوجود

الزمانى . « ان فلسفة تضارب على الوجود بلا زمان هى بالضرورة ضد التجريبية ضد العالم المحسوس »(١٠٣) .

ان الزمان الفيورباخى المقابل للزمان العقلانى الكانطى هو زمان انسانى انه أقرب الى الزمن النفسى الشعورى الوجودى « .. بلا حد ، زمن ، عذاب ليس هناك كيف ولا قدرة ولا روح ولا حب ، ان الوجود المحتاج فقط هو الوجود الضرورى »(١٠٤) . يقترب فيورباخ فى حديثه عن الزمان فى « تأملات فى الموت والخلود » من الزمان الوجودى الشعورى : « فانت فردا طالما انت تشعر ، ان يقين وجود الفرد يتمثل بالذات فى احساسه فى ادراك المؤثرات ، ان تكون فرد انت تكون ذا مشاعر شيئا واحدا ، انك لا تستطيع ان تفرق بين الاحساس الزمان ، فان انت الغيت اللحظة الحالية ، اى الغيت الآن فانت تلغى فى نفس الوقت الاحساس ، فانت لا تشعر باحساسات الا بالزمان وفى الزمان وباللحظة وفى اللحظة »(١٠٥) .

ان الحديث عن الزمان فى هذا الموضع يذكرنا ببرجسون H. Bengson (١٨٥٩ - ١٩٤١) فى حديثه عن الديمومة يقول فيورباخ : « عادة لا نمثل الوقت فى الزمان الا بشكل خط مستقيم لا ينقطع وبلا نهاية فليكن ، ولكن بالنسبة للحظة بعينها فان اى نقطة من النقط اللانهائية التى يتكون منها يكن ان تمثل بنقطة ماء (تتخذ الشكل الكروى) وهى تنفصل عن اتصال الخط المستقيم الذى يجرى دائما بلا اسراع ولا تأخير ، فانت لا تشعر الا عندما تفصل نقطة الماء التى تمثل اللحظة عن هذا التيار الأبدى تركز فيها كل وجودك فانت لا تشعر الا بما هو محدود ، وفى هذه الحدود الضيقة تكون انت بكل جوهرك وكل وجودك ان فرديتك كلها موجودة ، كل اناك يستوعبه الاحساس باللحظة .. ان جوهر الاحساس موقوف فهو لا يوجد الا حيثما توجد اللحظات اى تقسيمات الزمن(١٠٦) ، وهو ايضا يقترب من الزمان

الوجودى ؛ فالوجود لذاته كما يقول الوجوديون زمانى فى جوهره . يقول سارتر « أن الوجود لذاته هو وجود شكلين للزمانية : الزمانية الأصلية وهى التى تبين تركيب الوجود لذاته من حيث هو تزامن او تاريخية ، والزمانية النفسية وهى سلطة واقعية من الوحدات او الوقائع النفسية المتعاقبة(١٠٧) .

ان هذه الالتفاتة الوجودية للزمان هامة جدا فى الزمان الواقعى الفيورباخى وذلك نظريا وعمليا . ان الطبيعة انسانية والزمن انسانى وفى افتقادهما افتقاد للانسان . معنى ذلك ان ضياع الاحساس بالزمان يعنى ضياع الاحساس بالسياسية والتاريخ فالاهتمام بالزمان نظريا له نتائج عملية فى السياسة والأخلاق . وفيورباخ على عكس انتقادات البعض ، حين يؤكد واقعية الطبيعة وبالتالى الزمان فهو يؤكد السياسة الواقعية والتاريخ المعاش . وهذا ما يشيد به لينين فى « المادية والمذهب النقدى التجريبى » واكتون فى « وهم العصر » الذى يستشهد كل منهما لفقرة هامة اثرت تماما فى ماركس : تدور حول النتائج العملية للاعتراف بواقعية الزمان والمكان اللذان يمكن للانسان عن طريقهما ان يحقق شيئا فى حياته لانهما المقاييس الأساسية للممارسة فمن يستبعد الزمان ويخضع للأبدية يفصل نفسه عن السياسة ويخضع امام الثبات المضاد لحركة التاريخ .

ان الاعتراف بالطبيعة واستقلالها وحقيقة الزمان والمكان يعنى الاعتراف بالانسان الواقعى ودوره فى التاريخ والسياسة ، والانسان الذى يعد الماهية الواعية للطبيعة او الطبيعة المتميزة ، والذى ينقلنا الى الموضوع الأساسى فى الدراسة وهو « الانسان » . يقول فيورباخ فى الفقرة [٤٠] من قضايا أولية : « تعنى المكان والزمان فى الميتافيزيقا ، فى جوهر الأشياء ينتج عنه فى العمل او فهم العواقب من يتبنى وجهة المكان والزمان يملك فى الحياة والحس ، المعنى العملى . والمكان والزمان هما المكان الأوليان للعمل . ان شعبا يطرد الزمان من ميتافيزيقاه ويؤله

الوجود الأزلى المجرد عن الزمان يطرد ايضا منطقيا الزمان من سياسته ويؤله مبدأ الثبات المضاد للحق والعقل والتاريخ »(١٠٨) ومن هنا فان محاولة فيورباخ ازالة الوهم الخيالى الذى لا ينتمى لعالمنا بموضع الانسان الفعلى والحسى هو تاكيد لموقع الانسان السياسى والاجتماعى(١٠٩) .

لقد استفاد ماركس من هذه الفكرة « الوعى بالزمان والتاريخ » التى اطلقها فيورباخ ومن ثم استنتج ان الواقع التاريخى هو الذى خلق الدولة من المجتمع وليس الضرورة المنطقية . وهذا ينقلنا الى الحديث عن الانسان ومكانته فى الطبيعة حتى نصل الى قلب الفلسفة الجديدة ، فلسفة المستقبل ليتضح امامنا مشروع فيورباخ كاملا وهذا موضوع الفصل القادم « الانسان » .

الفصل الثالث

الانثربولوجيا الفلسفية

من « الثيولوجى » الى « الانثربولوجى »

الفصل الثالث

الانثربولوجيا الفلسفية

من « انثيولوجى » الى « الانثربولوجى »

تتأسس انثربولوجيا فيورباخ الفلسفية على أساس مذهبه الطبيعى ، ويقدم مقابل مثالية هيجل المطلقة فلسفة المستقبل الانسانية ، فالفلسفة ترتبط أساسا - عند فيورباخ بالانسان ، بالجنس البشرى ، ومن هنا كانت ضرورة اصلاح الفلسفة وتحويلها من المثال الى الواقع ، من الكلى الى الفردى من المجرد الى العينى .

وبينما انتقلنا فى الفصلين السابقين من المنطق الى الطبيعة فنحن ننتقل من اللاهوت الى علم الانسان ، من التيولوجى الى الانثربولوجى . ودلالة هذا الانتقال ليس التقليل من شأن الأول (التيولوجى) بقدر ما هو الارتفاع والسمو بالثانى (الانثربولوجى) . اى ان الهدف هو أن يصل الانسان الى اقصى كمالاته ، تلك الكمالات التى زعمت الفلسفة المثالية واللاهوت ، انه لن يجدها الا فى السماء ، ولكن ما نحن فيه فى فلسفة فيورباخ نلتقى بها فى هذا العالم ، وهذا هو محور الفصل الحالى ، وهو يدور حول الانسان والطبيعة الانسانية محددا ماهيتها ، موضحا مفهوم الانثربولوجيا الفلسفية ، التى لن تكتمل الا ببيان النزعة الحسية والأبعاد المختلفة للوجود الانسانى فى الفصل التالى .

بينما يدور الفصل الخامس حول اهم أبعاد الانسان عند فيورباخ الا وهو الدين . واهتمام فيورباخ بالدين يفوق اهتمام معظم الفلاسفة المعاصرين فهو يريد الانتقال به من النص الى القلب ، من الايمان الى الحب كما يظهر فى تحليله السيكولوجى للدين . فالدين يبدأ من الفرد ، وان كان يتجاوز نطاق الفرد . وهذا هو محور الفصل السادس والاخير

الذى يدور حول الأخلاق والسياسة رغبة فى الانتقـال من الفرد الى المجتمع ، وبه نصل الى ختام فلسفة فيورباخ التى تهدف الى تحويل الدين الى سياسة والتى نجد فيها تساويا بين كون الانسان كائنا متدينا وبين كونه كائنا مدنيا ، فالانسان ليس « الانا » فقط بل هو « الانا والانت » المجتمع ، الدول والتاريخ . بذا تتجاوز فلسفة فيورباخ كل الفلسفات المثالية الكلاسيكية لتكون بداية لكل التيارات المعاصرة التى تبدأ بالطبيعة والانســان .

اولا ـ الانثربولوجيا الفلسـفية :

يقدم فيورباخ فلسفة تختلف عما سبقها من فلسفات ، فهو فى مؤلفاته جميعا يتجه نحو « اصلاح الفلسفة » ويؤكد ضرورة ذلك . ومن هنا تجىء « القضـايا الأولية لاصلاح الفلسـفة » التى تكتمل فى « مبادىء فلسـفة المستقبل » حيث يعلن فى آخر فقراتها : « ان محاولات الاصلاح السابقة فى الفلسفة تتميز فقط بحسب نوعية الاصلاح او شكله فقط ، وليس بحسب جنسه ، وان اية فلسـفة جديدة تريد ان توجد يجب ان تكون مسـتقلة وتستجيب لمطالب الانسانية(١) ويؤكد فيورباخ دائمـا على ان الانسـان باعتبار أنه أساس الفلسفة ويشـير الى ان الفيلسوف ان يدخل فى صلب موضوع الفلسفة الانسـان ، الانسـان العادى الذى لا يتفلسف مقابل ذلك التجريد الفلسفى »(٢) .

واذا كانت الفلسفة ترتبط اساسا بالانسـان ، بتاريخ الجنس البشرى فان فلسفة فيورباخ تعد علامة بارزة فى تاريخ الفلسفة فهى نقطة تحول بين فلسفة هيجل والمثالية الإلمـانية من جانب والفلسفات المعاصرة من الجانب الآخر . وتظهر هـذه النزعة الانثربولوجية فى مقالته « ضرورة اصلاح الفلسفة » حيث يفرق بين فلسفة جديدة تدخل نطاق الزمان المشترك مع الفلسفات السابقة « فلسفة تتخذ مادتها من تاريخ الفكر البشرى الذى

قدمه الفلاسفة طوال تاريخ الفلسفة » وفلسفة أخرى لا تلقى بالا الى تاريخ الفلسفة بل تتجه مباشرة الى حياة الناس »(٣) ٠

ومن هنا يتساءل عما اذا كان تحويل او اصلاح الفلسفة أمرا ضروريا وكيف يمكن ذلك ؟ وما معنى التغير فى الفلسفة ؟ هل هو مجرد بحث عن فلسفة جديدة مشابهة لما لدينا من فلسفات ؟ ام انه يحث عن فلسفة مختلفة جذريا ؟ والسؤال الهام الذى يطرحه فيورباخ ويضم الأسئلة هو : هل نجد انفسنا على حافة عصر جديد فى تاريخ الجنس البشرى ؟ هل نظل فى فهمنا القديم للانسان ؟ ام ينبغى أن نبحث عن فهم جديد يتفق مع مسيرة الزمن ؟ »(٤) ٠

وتعطى « مبادىء فلسفة المستقبل » الاجابة الانثربولوجيا التى اكدها فى « ضرورة اصلاح الفلسفة » ان مهمة فلسفة المستقبل هى أن ترجع الفلسفة من « مملكة النفوس الميتة » الى « مملكة النفوس الحية المجسدة » وان تنزلها من نعيم الفردوس السماوى الى جحيم البؤس الانسانى ٠

ويحدد فيورباخ ان ما يلزم الفلسفة للوفاء بهذا الغرض ، انما هو فهم انسانى واستعمال لغة انسانية ٠٠ واذا كان التفكير والكلام والفعل بطريقة انسانية ليس معطى الا للأجيال القادمة ، فان علينا اليوم أن ننتشل الانسان مما هو غارق فيه ٠ وكانت مبادىء فيورباخ ثمرة لهذه المحاولة ، محاولة أن نستنبط من فلسفة المطلق او من اللاهوت (الثيولوجى Theology) ضرورة فلسفة الانسان (الانثربولوجى Anhropiogy وان تؤسس نقد الانثربولوجيا على نقد الثيولوجيا ، ولذا فان هذه المبادىء تعرف بفلسفة الأزمنة الحديثة »(٥) ٠

واذا كان من الجائز ان نقول بوجود انثربولوجيا قبل فيورباخ « من اليونان حتى هيجل » فانها كانت فى المقام الأول « انثربولوجيا ميتافيزيقية تنطلق وتدور حول العقل وحول كون الانسان كائنا عاقلا تتحدد ماهيته بالعقل الذى يعد المبدأ الذى ينطلق منه ويهتدى به فى حياته

والذى كان يمثل فى نفس الوقت الجانب الذى يمثل انسانية الانسان ·
ولكن هـذا المنطق التقليدى تغير بعد موت هيجل وبدأ العقل والمعقول يفقدان دورهما وتأثيرهما الفعلى · وسار هـذا المنحى فى خطوات متذبذبة ، تتأرجح بين الغموض والوضوح ، بين التردد والحسم · ولكن تواجهه من العقل الى الارادة ، ومن الارادة الى الجسـد والدوافع كان هو الاتجاه الغالب عليه ، ولا تكاد نصل الى اواخر القرن التاسع عشر حتى كان الجسـد قد ثار على العقل وخلعه عن عرشه ، واصبحت معركة انزاله عن العرش هى العامل المؤثر فى التطور للفلسفى · وقد تحقق هـذا التطور بوجود فيورباخ الذى اراد ان يجعل من الفلسفة دراسـة للانسان والذى جاء ليحول اللاهوت الى انثربولوجيا وينكر ما فوق الحس وليعلن ان الجسـد وحده هو البداية الحقيقية ·

ونحن نعلم ان هـذا التطور نفسه كان قد بدأ عند شيلنج خاصـة فى فلسفته المتاخرة التى اوضحت ان الارادة هى منبع الطاقة الحقيقية للانسان وان الفكر او العقل قد اصبح عاجزا بالقياس اليها ولم يعد له غنى عن الاعتماد على القوى الدنيا لكى يثبت افكاره · ويمضى بنا هـذا التطور الى كيركجوورد ــ (الذى يرتبط بما لا حصر له من ملامح الشبه بفيورباخ) ونصل الى مفهومه عن « القلق » فالقلق فى رايه يكمن فى واقع الانسان الذى يتحتم عليه وحـده ان يكون عقلا وجسـما فى آن واحد · وان يحيا هـذه الثنائية المتناقضة او هـذا التناقض الثنائى الذى يملؤه القلق ، ويقضى على توازنه · واخيرا يأتى شوبنهور ونتيشه اللذان يختمان بدورهما تلك المرحلة من تطور الانثربولوجيا الميتافيزيقية »(٦) ·

ان البداية الحقيقية اذن هى الانسان لا العقل المجرد ، هى الحياة لا التفكير ، هى تاكيد الواقع مقابل الفكر ، والعينى مقابل المجرد · واهم هدف حققته فلسفة فيورباخ أنها رفضت لأول مرة ــ قبل كيركجوورد وقبل وليم جيمس ــ شمولية المذهب الهيجلي من اجل الانسان واظهرت

ان الوعى الكلى انما هو وعى الانسان ، وان الانسان هو الحقيقة الواقعة وليس « أنا » كانط وفشته ولا مطلق « هيجل » • والقضية الأساسية التى يؤكد عليهـا فيورباخ دوما فى كل كتبه بلا اسـتثناء هى انكار الخيال اللاهوتى للتأكيد على الجوهر والأصل الانسانى •

ويتجلى برنامج فيورباخ فى اصراره على تحويل الثيولوجى الى انثربولوجى ذلك التحويل الذى اضطلعت فلسفة المستقبل به ، واصبح يمثل المهمة التى اخذت على نفسها انجازها ، وقبل الحديث عن فكرة التحويل او الرد Reduction هـذه ينبغى لنا تقديم توضيح بسيط ـ هـذا مكانه ـ وهو التأكيد على ضرورة تناول افكار فيورباخ الفلسـفية والدينية فى سياقها التاريخى الحضارى فى الفلسفة الغربية وبخاصة فى المثالية الألمـانية عند هيجل وفشته وشيلخ (٧) وايضا فى سـياق الدين واللاهوت المسيحى وخاصة فى الحركة البروتستانتية الجديدة فى المـانيا • مما يتيح لنا ان نزعم ان فيورباخ فى تحليله للدين واللاهوت ربما يكون اكثر قربا له من غالبية اللاهوتيين المعاصرين ـ وهـذا ما يمكن ان نجده فى اطار كل دين ، حيث يتجاوز الدين نطاق التفسير اللغوى والحرفى الى فهم حضارى اشـمل •

من فيورباخ يبدأ الاهتمام بالانسان وتتاسس الانثربولوجيا الفلسفية ، او على الأقل تتحدد المعالم الأساسية لهذه الفلسفة النثربولوجية فبانحلال الهيجلية ظهر تيار فكرى قوى يطالب بالاهتمام بالانسان وان شئنا الدقة فان هـذا الاهتمام لم يكن نتيجة انحلال الهيجلية وانما كان أقرب الى السبب فى ذلك او الباعث على هـذا الانحلال ويرجع ذلك الى ظهور فيورباخ الذى نبذ المثالية المطلقة ، فمثل بذلك فترة انتقال حاسـمة ، اذا كان جسرا عبر عليه الفلسفى من المطلق الى الانسـان بلحمه وعظمه وحدوده ، و « مبادىء فلسفة المستقبل » لا تتخذ كمبدأ لها المجرد بل وجود الانسان الحقيقى • وكان فيورباخ يأمل على العكس من كانط ان يجعل الكائن الكلى ـ لا الادراك البشرى ـ بداية التفلسف •

وفى رأيه ان الطبيعة لا يمكن فهمها الا على أساس الانسان اذ يقول : « ان الفلسفة الجديدة تجعل الانسان الموضوع الكلي وبالتالى تجعل الانثربولوجيا العلم الكلى » . وهكذا فان الرد الانثربولوجى - اى رد الوجود Being الى الوجود البشرى - قابل للتطبيق ويمكن للمرء ان يقول ان هيجل بالوضع الذى وضع فيه الانسان يسير وفقا لقصة الخلق الأول وهى الاصحاح الأول فى سفر التكوين حيث خلق الانسان فى النهاية اخيرا مكانة فى الكون ولكن بطريقة لا تجعل الخلق امرا قد انتهى او فرغ منه فحسب ، بل اكتمل فى مغزاه بظهور الله . بينما يسير فيورباخ - كما يقول مارتن بوبر M. Buger - وراء قصة الخلق الثانية وهى الاصحاح الثانى من سفر التكوين ، اى خلق التاريخ ، حيث لا يوجد سوى عالم الانسان ، الانسان فى مركزه يوجد معطيا كل الكائنات الحية اسمها الحقيقى بشكل لا يوجد فى اية انثربولوجيا سابقة »(٨) .

وقد كان هيجل قد وضع نهاية التعريفات الميتافيزيقية المجردة للانسان تلك التعريفات التى كانت تعرف الانسان من وجهة نظر المطلق . اما مع فيورباخ فقد بدأنا ننظر للانسان من وجهة النظر الانثربولوجية ، وجهة النظر المحددة للفرد ، ومن هنا فان معالجة انثربولوجيا فيورباخ الفلسفية هامة بدرجة غير عادية لفكر عصرنا عن الانسان . والانسان عند فيورباخ يمثل الموضوع الأسمى للفلسفة وهو لا يقصد بالانسان ، الانسان الفرد ، بل الانسان مع الانسان او اتصال « الانا » و «الانت » فكما يقول فيورباخ الانسان الفرد فى ذاته لا يملك كينونة الانسان باعتباره كائنا اخلاقيا او كائنا مفكرا . فكينونة الانسان لا توجد الا فى المجتمع ، فى وحدة الانسان بالانسان ، تلك الوحدة التى تستقر على اساس حقيقة الاختلاف بين الانا والانت »(٩) . واذا كنا نقف عند ماركس فى منتصف التمرد الانثربولوجى كما يقول مارتن بوبر فان ذلك يرجع الى أن ماركس لم يتبين فى مفهوم المجتمع عنصر العلاقة الحقيقية بين الانا والانت ، وعارض ما اسماه « الفردية غير الواقعية » بـ « جماعية كانت غير حقيقية »

باكتشاف الأنت الذى اطلق عليه « الثورة الكوبرنيقية فى الفكر الحديث »(١٠) وهو حدث له نفس نتائج الاكتشاف المثالى للانا وقد ادى ذلك الى بداية جديدة فى الفكر الأوربى متخطيا الاسهام الديكارتى فى الفلسفة الحديثة · وقد بين بوبر Buber ان هذا الكشف الفيورباخى قد اعطاه قوة دافعة فى شبابه ، وان اعتماد نتيشة على هذا الرد الانثربولوجى كبير ، وان تأثير فيورباخ على هذا الأخير عميق للغاية ، وان كان نتيشه لم يصل الى ما وصل اليه فيورباخ (١١) ·

وبالنسبة الى فيورباخ فان التحول الانثربولوجى يرتبط بمهمة الفلسفة وهى العودة الى الطبيعة والانسان ، وهذا الهدف يتحقق بنقد مزدوج لكل من المثالية واللاهوت · فكما ان الروح المطلق الهيجلى ليس الا الروح المحدود بعد تجريده عن ذاته ، تماما (تماما مثل الكائن الا محدود) فان اللاهوت ليس شيئا أخر سوى الوجود المحدود مجردا »(١٢) · وكما ان اللاهوت يبدأ بشطر الانسان لكى يعيد فيما بعد اعلان تماثل جوهره المنقسم مع نفسه كذلك يبدأ هيجل بتجزئة الجوهر البسيط المتماثل مع ذاته ، جوهر الطبيعة والانسان لكى يجمع فيما بعد على نحو تعسفى ما كان قد فصله ايضا على نحو تعسفى(١٣) وينتج عن هذا كما يبين فيورباخ فى الفقرة [١٣] من قضايا اولية : « ان جوهر اللاهوت هو جوهر الانسان متعاليا موجودا خارج الانسان ، وجوهر منطق هيجل هو الفكر متعاليا ، فكر الانسان خارج الانسان »(١٤) ·

وكانت القضية الأولى من « قضايا اولية ··· » اوضح تعبير عن ذلك واقواه حين قال فيورباخ : « ان سر الثيولوجى هو الانثربولوجى لكن سر الفلسفة التأملية هو اللاهوت ، اللاهوت وتأملي الذى يتميز عن اللاهوت الشائع فى كونه يجعل الجوهر الالهى عيانيا وواقعيا فى الوقت الذى كان الآخر ، اى (اللاهوت الشائع) ينفيه الى ما وراء هذا

العالم »(٢٥) . ومن هنا فان مهمة الازمنة الحديثة هى تانيس الله وجعله واقعيا ، تحويل ورد الثيولوجى الى انثربولوجى »(١٦) .

ويمكن بيان ذلك فى المصادر التى تابعها فيورباخ وكان عمله استمرارا لها ، وهى كتابات لوثر والبروتستانتية بوجه عام ، التى قدمت النمط العملى لهذه « الانسنة » فالاله الذى هو انسان ، الاله الانسانى ، اى المسيح هو اله البروتستانتية ، التى لم تعد تهتم بـ « الله فى ذاته » كما فى الكاثوليكية ، بل تهتم « بالاله من أجل الانسان » وبهذا تحولت من ثيولوجيا تأملية الى انثربولوجيا مسيحية »(١٧) .

واذا كان الله بوصفه كائنا روحيا فى متناول العقل او الفهم وحدهما وموضوعا بالنسبة لهما وحدهما ، فهو ليس شيئا اخر سوى جوهر العقل نفسه الذى يتمثله اللاهوت فى شكل كائن مستقل متميزا عن العقل . والدليل الذى يقدمه فيورباخ على ان الوجود الالهى هو جوهر العقل يقوم فى ان تعينات او خصائص الله ليست تعينات للحساسية او التخيل بل خصائص للعقل . والقول بان « الله هو الكائن المستقل الموضوعى ، الذى لا يحتاج الى اى كائن كى يوجد ، وبالتالى هو موجود من ذاته وبذاته » وهذا التحديد المجرد والميتافيزيقى ليس له معنى وواقع الا كتعريف لجوهر العقل ، فاللاهوتى والفيلسوف التاملى كما يقول فيورباخ يتصوران الله من وجهة نظر الفكر ، ومن هنا لا شىء يمنعهما من ان يماثلا بين الكائن الموضوعى والكائن الذاتى (الفكر)(١٨) .

وتنبع قضية فيورباخ من هنا ، فالضرورة الداخلية التى تريد تحويل الله من كونه موضوع الانسان ليصير ذات الانسان وانا المفكرة تنتج مما سبق . واذا كانت هذه الخطوة تمت بالنسبة للفيلسوف التاملى ، اى الانتقال من اللاهوت الشائع الى لاهوت الفلسفة التاملية ، فان الخطوة التالية مباشرة التى يقوم بها الفيلسوف الانثربولوجى هى مهمة العصر

الحالى وبالتالى اذا كان الله موضوعا للانسان فان جوهر (حقيقة) هذا الموضوع يعبر عن جوهر الانسان ذاته ٠

ومهمة فيورباخ كما حددها هى (تحويل الثيولوجى الى انثربولوجى) يُعبر عنها فى بداية المحاضرة الثالثة من محاضراته فى هيدلبرج : « الثيولوجى هو الانثربولوجى فى موضوع الدين ، والذى نطلق عليه ثيوس Theos باليونانية و Gatt بالالمانية لا يعبر سوى عن جوهر الدين (١٩) ٠ ويوضح كارل بارث K. Barth ذلك بقوله : « اننا نسىء فهم فيورباخ اذا نظرنا الى كلمة « سوى » فى العبارة السابقة على انها تقليل من شأن الدين واللاهوت انها جوهر الانسان الذى يؤكده فيورباخ بكل حماسته وطاقته كشىء مناقض للاهوت وللفلسفة التأملية ٠ وعندما يشبه فيورباخ الله بجوهر الانسان فانه يكن لله اقصى احترام وتبجيل ممكن : « دعنا الآن نستمع الى فيورباخ وهو يقول : « من هو « الاله » ، وما هى حقيقته ؟ انه الانسان ، الانسان اى « الانا والانت » ٠ ويوضح فيورباخ ذلك بطريقة تفصيلية بقوله : « ان الله باعتباره صورة لكل الحقائق والكمالات ، انما هو صورة شاملة تهدف الى افادة الشخص المحدود ، وهو صورة لصفات الانسانية موزعة بين البشر متحققة ذاتيا فى صورة الأجناس وعلى مسار تاريخ العالم ٠

وبالرغم من ان الاطار الدينى الذى انطلق منه فيورباخ هو الديانة المسيحية ، من اجل تطوير بعض المفاهيم البروتستانتية متابعا لوثر ٠ وهو فى هذا لا يناهض اللاهوت البروتستانتى كما يرى بارث K. Barth فاننا نرى رغم ذلك هجوما شديدا عليه من رجال اللاهوت الغربيين ٠ ويرى فيورباخ ان سبب هذا الهجوم ليس « تحويل الثيولوجى الى انثربولوجى » فقد تحول اللاهوت منذ زمن الى مسيحولوجيا christology والمسيحولوجيا هى الانثربولوجية الدينية الموحاة (الموحى بها) ، اى المذهب الانسانى الموجود داخل الثيولوجيا ولكنه

يرى ان سبب هذا الهجوم ، هو بعض التمييزات الأساسية لحقائق المسيحية .

وبعطى فيورباخ مثالا لذلك « نظام الرهبنة » هى عمل اختيارى وعفوى مسموح به ، بولد من حب صوفى لله ، يوجد مكتملا فى انسجام مع ماهية الدين المسيحى فالمسيحيون المحدثون يصيحون بانهم يريدون الزواج بل تعدد الزوجات ، ومع ذلك فهم يملكون الطموح الفردى لان يكونوا مسيحين طيبين . ومع ذلك يتهمون فيورباخ حين يحاول حل هذه المعضلة بانه مجدف مبتدع يقول ان « الرهبنة سر المسيحية الحقيقية » الباطنية وان جوهر المسيحية لا يتعارض مع المشاعر والجسد فلاى دين يقدس الحب - فى اشكاله - اساس انسانى بالتأكيد »(٢٠) .

ويتفق « بردیائیف Berduaev » مع فيورباخ فى ذلك حين يؤكد « الانثربولوجيا » الفلسفية المتمركزة حول الانسان مقابل مزاعم اللاهوتيين ففى كتابه « الثورة الروسية » يقول : « زعم رجال اللاهوت دائما ان الانسان عقبة تعترض سبيل الوحى متجاهلين هذه الحقيقة ، ان الوحى لأجل الانسان »(٢١) . ان الفلسفة انتربولوجيا ومتمركزة حول الانسان دون ان تشعر وعلى الرغم من انها تناصب النزعة النفسية العداء فانها لا تستطيع ان تهاجم الانثربولوجيا دون ان تعرض وجودها للخطر ، فالطبيعة الانسانية وامكانياتها الكامنة للمعرفة هى المشكلة الفلسفية الحقيقية »(٢٢) .

وتبين هذه الشهادة من فيلسوف وجودى (مسيحى) ان الانثربولوجيا نبعث من المسيحية . فالارتباط التقليدى بين فكرة الانسان والعقيدة المسيحية فى الاله المجسد ، ادى الى اعتبار الانسان مكتفيا بذاته ، واذا كانت فكرة الانسان والانسانية مرتبطة اساسا بالمسيحية فان مجرد صفة الانسانية تستحق الدراسة حتى لو فقدت اسلسها المسيحى كما يقول

زقيت Lowth ومن هنا راى فيورباخ ضرورة ان تتحول العقائد من اللغة اللاهوتية الى واقع حى من وحى الوجود الانسانى · ويعارض فيورباخ تحويل المسيحية ، المسيح الى اله ، لان اهتمامنا يجب ان يتركز فى جعل الله (المسيح) انسانيا وذلك لأن مشكلة المسيحية ليست مشكلة ميتافيزيقية وانما مشكلة تاريخية وسيكولوجية(٢٣) ·

ومن هنا يتقدم فيورباخ بمهمته الأساسية وهى «تانيس الاله» اى النظر الى المسيح (الاله المسيحى) نظرة انسانية باعتباره ليس « الها ـ انسانا » او « الها » فقط وانما باعتباره « انسانا » · فالبروتستانتية تركز على دلالة الله للخلاص الانسانى ، ومذهب شمولية الألوهية يغلق الأبواب على الله داخل الطبيعة والمذهب التجريبى يحكم على الله بمعيار النزعة العلمية فى الانسان وتنظر المثالية الى الله والى الطبيعة بوصفهما وجهين لروح كلية واحدة · ويعد هيجل ذروة هذا الاتجاه الانسانى ، ولكنه يفتقر لسوء الحظ الى الشجاعة التى تدفعه الى النتيجة المحتومة التى تتالف من رد كل ما هو فوق الانسان الى الانسان ، وكل ما هو فوق الطبيعى الى الطبيعة وتتقطع الأسباب بمذهبه دون الوصول الى هذا الرد النهائى نتيجة لاحتفاظه بالروح المطلق ويرى فيورباخ ان رسالته الخاصة هى تانيس الروح المطلق بصورة تامة »(٢٤) ·

وتظهر مهمة فيورباخ فى كتبه وفى ردوده على الانتقادات الموجهة اليه · وان كنا قد اشرنا فيما سبق الى هجوم اللاهوتيين عليه ، فقد هاجمه أيضا اليسار الهيجلى خاصة باور وشترنر اللذان انتقدا انثربولوجيته ووجدا فيها نزعة لاهوتية جديدة · كما نجد ذلك فى كتاب باور « القضية الصالحة للحرية وقضيتى الخاصة » فى مقال « خصائص لدفيج فيورباخ » وايضا فى كتاب شترنر « الأوحد وصفاته » ١٨٤٤ الذى نريد ان نتوقف عنده لبيان جدل فيورباخ وشترنر كما ظهر فى مقال الأول « ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وصفاته »(٢٥) ·

ومما لا شك فيه ان كتاب شترنر يحتوى على نقد هام لانثربولوجية فيورباخ ذلك ان شترنر يلقى ضوءا ساطعا على التناقض الأساسى الذى يعانى منه كتاب فيورباخ . ورغم ان الأخير لا يقر صراحة بصحة انتقادات شترنر فانه من ذلك يبدى تقديره له فى رسالة كتبها لأخيه فى نهاية ١٨٤٤ يقول فيها عن كتاب « الأوحد وصفاته » : « انه كتاب يصل فى حيويته وعبقريته الى اقصى الحدود ، كتاب من شانه أن يغوص فى حقيقة الانانية ولكن على شكل مثير وغير كامل ومحدد خطأ . اما هجومه ضد الانثربولوجيا وخاصة ضدى فانه يستند الى عدم فهم والى تسرع ، اننى اوافقه باستثناء نقطة واحدة ، لأنه لم يسمنى فى الجوهر »(٢٦) .

وبما ان نقد شترنر هذا قد وجد آذانا صاغية كثيرة ، ولاسيما بين الهيجليين الشبان الذين ظلوا يعتبرون فيورباخ حتى ذلك الحين ناطقا باسمهم ، وبما ان فيورباخ نفسه قد شعر بأنه مركز للشكوك فقد قرر ان ينشر ردا تفصليا لانتقادات شترنر وهو النص الذى يحمل عنوان « ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وصفاته » ١٨٤٥ الذى يتألف من ١٨ مقطعا يرد معظمها على هجمات شترنر ، وبالنظر الى اهمية هذا النقد والرد عليه فمن المفيد أن نشير الى انتقادات شترنر وموقف فيورباخ منها مما يتيح لنا توضيح مهمة فيورباخ الأساسية فى « رد الثيولوجى الى انثربولوجى » .

يرى شترنر ان التحرر الذى يسعى فيورباخ لحمله الينا هو تحرر لاهوتى فهو يقول اننا فى جهلنا لجوهرنا الخاص قد بحثنا عن هذا الجوهر فى (المــا وراء) ولكن اذ نفهم الآن بان الله هو جوهرنا وان نعيده من المــا وراء الى الحياة الدنيا »(٢٧) .

وربما يفيدنا التوقف قليلا امام تحليل شترنر للمغزى الدينى والتاليهى لتحليلات فيورباخ مما يؤكد فهمنا لتلك الفلسفة التى تعد من وجهة نظرنا

صرخة لتصحيح فهم المسيحية للأله « فما دفع فيورباخ الى طرح تصوره هـذا هو اليأس من تلك المعتقدات المسيحية التقليدية التى أراد ازاحة الأوهام عنها وبيان جوهرها الحقيقى » استنادا الى قوة اليأس هـذه يمس فيورباخ محتوى المسيحية ، لا لكى يرفضه ، بل لكى يستولى عليه ، لكى ينتزعه من سمائه بجهد اخير ، ذلك المحتوى الذى كثيرا ما رغب وابدا لم يدركه ، او لم يضع يده عليه احد ، وليحتفظ به الى الأبد . اليس هـذا عبارة عن تصرف مستلهم من اليأس الأخير ، تصرف نابع من الوقوف امام الموت او الحياة ، واليس هـذا فى الوقت نفسه حنينا الى رغبـة فى المـاوراء ، انها الرغبـة والحنـين اللذان يستشـعرها المسـيحيون »(٢٨) .

وفى كتابه لا يحدد فيورباخ لنفسه من مهمة اخرى سوى اعادة الله او الدين الى اصلهما الانسانى ، واحلالهما فى الانسان نظريا وعمليا عبر هـذا التحويل (الرد) . وهـذا ما يؤكده فيورباخ فى « ماهية المسيحية » حيث يبين انه لم يقم الا بمهمة تحويل اللاهوت الى أصله الانسانى وبهذا الرد فان الدين يقـدم الماهية الخاصة بالانسان او الماهية المجردة للنوع الانسانى ككينونة خارجية تعلو الانسان فقد انكر فيورباخ كل ما ليس ذو اصل انسانى (او طبيعى) فى الدين جاعلا فكرة الله نفسها مثلا اعلى وضعه الناس انفسهم وفاء باحتياجات التجربة البشرية ».(٢٩) .

فالله انعكاس للانسـان ذاته وهو الكتاب الذى يسـجل فيـه الانسان اسـمى مشـاعره وافكاره ويحتفظ فيـه بالأسـماء والأشياء المحببـة الى نفسـه والتى يقدسـها والفكرة التى تلخص كل الحقائق التى تتسم بالكمال هى ان الاله يسـعى الى الخير المتناهى للفرد(٣٠) . ويشـير هـذا التعريف الذى يقدمه فيورباخ الى بعض الخصـائص النوعيـة Genert فى الانسـان اللازمة لادراكه الذاتى للنوع (الانسـانى) وأن فكرة الله ترجـع فى تصـوره الى المقولات الخاصة بالانسان النوع .

انها اصداء نبؤة جديدة غريبة كما يقول البيركامى فى الفصل الذى عقده فى كتابه « المتمرد » على « قتلة المسيح » Les Delcides ويقصد بهم خلفاء هيجل الذين خرجوا بنتائج حاسمة من عبارته الغامضة ان الله بدون انسان ليس اكثر من انسان بدون اله ٠٠٠٠٠٠ وقد انصب عمل فيورباخ فى « ماهية المسيحية » على التدليل على الفروق الموضوعة بين ما هو انسانى وما هو الهى ، ليس اكثر من التفرقة بين ماهيته الانسانية وبين الفرد مرجعا الله الى الانسان ، فالغموض فى فكرة الله ليس الا الغموض الذى يغلف به الانسان حبه لنفسه ، لقد احل فيورباخ الفردية محل الايمان والعقل محل الانجيل والسياسة محل الدين والأرض محل السماء ٠ وعندما تحل كل المتناقضات التاريخية سيكون الاله الحقيقى ، الاله الانسانى هو الدولة وحينئذ يصبح الانسان الانسانى او البشرى homo lomini هو الانسان الها للانسان homo homimideus وهذه الفكرة هى الأساس الذى يقوم عليه العالم المعاصر ، تلك أصداء النبؤة الجديدة القريبة التى يشير اليها كامى بعبارته الأدبية فى المتمرد(٣١) ٠

وينبغى ان نقف وقفة مع تعبيره « الانسان اله الانسان » حيث نجد فيورباخ فى الفقرة الرابعة من رد على شترنر ينكر أن يكون لله (المسيح) اى كيان مغاير للانسان ، او اى وجود متعال عليه بنفس المعنى الذى بوجد به اله اللاهوت أو اله الفلسفة التاملية ، ويشير الى ان الدين نفسه لا يفهم لحساب الفلسفة التاملية او اللاهوت اللذين يفهمان الدين خطا ، فالايمان بالله ـ حقيقة ملموسة جدا وليست خيالا عند المؤمنين ـ وهو ليس الا الايمان بالانسان نفسه ، فالالهى لا يكون الهيا ، والله لا يكون الها فى ذاته ولكنه الوجود الانسانى المحب لنفسه ، فالانسان لا يعرف الها غير ذلك الذى يعرفه وينجه اليه ، يقول فيورباخ : « الله هو الكائن الذى يحقق أمانى البشر ويشبع حاجات الانسان ايا ما تكون طبيعتها ٠٠ هل انت تشفى المريض ؟

هل تشبع الجائع ؟ اذن انت تكون بالنسبة له رجلا خيرا ، وبلغة شاعرية تكون له (الها) ، لأن من يضع سعادة الانسان يسميه مادحا الها ، كما يقول الرجل للمرأة التى يحبها انت معبودتى ، فالدين « شعر ،رهف » وعلى ذلك يكون الانسان هو الاله الأعلى للانسان »(٣٢) ٠

وفى هذه النقطة نستطيع ان نلمح وجوه شبه بين فيورباخ وبردیائیف الذى تحمس له ورأى فيه فيلسوفا وجوديا نصيرا للانسان ٠ كما يتضح ذلك فى قوله فى (الحلم والواقع) : « انا بطبيعة الحال صاحب نزعة انسانية وما دامت اؤمن بقدسية الانسان وبانسانى بانسانية الله ، فانا فى الواقع اؤمن بان الله اكثر انسانية من الانسان او بان الله انسانى(٣٣) ومن هنا اهتمام بردیائیف بالانثربولوجيا « كان همى الأول والأساس ذا طابع انثربولوجى »(٣٤) ويضيف موضحا ٠٠ « على الرغم من اننى لم اكن من اتباع فولتير يوما ما ، الا اننى كنت اشاطره اهتمامه بتحرير الانسان ، بل اشاطره ايضا ثورته على الدين(٣٥) ٠ ولقد كنت طيلة حياتى متمردا ٠ فهل يمكن ان يتمرد الانسان على الله ! إن من المحال التمرد بدون الرجوع الى قيمة عليا ولذا فان الملحدين المجاهدين يتمردون فى نهاية التحليل ـ باسم الله وان لم يشعروا بذلك ، اى انهم يتمردون على الأفكار والمعتقدات التى يصوغها الناس عن الاله ، اى على الالهة المزيفة ، لا على الله نفسه(٣٦) ٠ وقد ظهر هذا الاتجاه عند بردیائیف فى كتابه « معنى الفعل الخلاق » الذى يظهر قبل كل شىء اهتمامه بمشكلة الانسان « ومن اجل هذا فانا اعتبر نفسى انثربولوجيا اكثر من كونى لاهوتيا »(٣٧) ٠٠ لقد صرت مسيحيا لاننى كنت ابحث عن اساس اعمق واصدق للايمان بالانسان(٣٨) ٠

يقترب بردیائیف من فيورباخ ويفسر فلسفة تفسيرا وجوديا فهو

« من الفلاسفة الوجوبين » (٣٩) يظهر ذلك من حقيقة أن تطور الفلسفة من مذهب هيجل الى نزعة فيورباخ له دلالة لأنه يشير الى الانتقال المحتوم من فلسفة التصورات الشاملة الى الفلسفة الروحية للانسان »(٤٠) وكل منهما : فيورباخ وبرديائيف جعل من الانسان الفكرة المسيطرة على حياته وتفكيره . « وقد خطا فيورباخ خطوات ايجابية فى هذا الاتجاه حينما حاول عبور الهوة القائمة بين الله والانسان »(٤١) .

ويؤكد ماركيوز ان كل الفلسفات الصادرة كرد فعل على مذهب هيجل قد سارت فى طريق واحد ، هو نفى الفلسفة والبدء بالوجود الانسانى بلحمه وعظمه هذا الوجود الذى يبحث عن الحقيقة ويحاول تحقيقها ، لم يعد العقل وسيلة التحرر بل اصبح تحرر الانسان مرهونا بالانسان نفسه ، اصبح نفى الفلسفة يعنى عند كيركجورد وجود الانسان المنعزل وعند فيورباخ (تانيس) الله أو (تأليه) الانسان ، وتضع لهذا الغرض الخطوط العامة اللازمة لحياة الانسان حرة بحق(٤٢) .

ازدواجية الطبيعة البشرية :

اذا كان مقصد فيورباخ أن يجعل الحديث فى الدين يدور حول الانسان بعد أن كان محوره الله . وان يبين ان الموضوع الحقيقى والوجود الحقيقى الذى يبحثه ويهتم به هو الانسان فان ذلك يرجع فى اعتقاده الى أن الانسان هو منطلق الدين نفسه . « ان الدين لا يعتقد بشىء آخر سوى حقيقة وقداسة الطبيعة البشرية »(٤٣) . ولنا أن نتوقف هنا للسؤال عن ماهية هذه الطبيعة البشرية عند فيورباخ ، تلك التى افاض فى الحديث عنها فى مقدمة « ماهية المسيحية » . والاجابة الأكثر شيوعا هى « الوعى » الذى يميز الانسان عن الحيوان يقول فيورباخ : « ان ما يميز الانسان ليس مجرد

الوعى ، ولكن حقيقة ان الانســان موجود كلى غير متناه ، ولا مقيد ، بل حر ، لأن الكلية وعدم التحديد والحرية لا يمكن فصلها وهـذه الحرية لا توجد فى قدرة خاصـة فى الارادة مثلما لا تكمن الكليـة فى قوة خاصة من قوى التفكير فى العقل ، فهذه الحرية وتلك الكليـة تمتد عبر الوجود الكلى للانســان »(٤٤) .

واذا كان الوعى هو ما يميز الانســان من الحيوان فان الوعى هنـا لا يقصـد به الوعى المحدود او الوعى الفردى ، لأن الوعى يعنى ايضـا الاحســاس بالنفس او بالذات كفرد ، والتمييز بالحواس ، وادراك الأشـياء الخارجيـة والحكم عليها طبقا لاشـارات محسوسـة واضحة . وهذا أمر لا يمكن انكاره فى الحيوان . ولكن الوعى بمعناه الدينى يدل على شىء آخر . اذ لا يوجد الا عنـد الكائنــات التى تعتبر نوعها وطبيعتها الجوهرية موضوعا لفكرها ، وهى الكائنات البشرية . فالحيوان فى الواقع يعى ذاته كفرد ولذا فان لديه الشـعور بذاته كمركز لاحساسات متتابعة ولكنه لا يعى نوعه Species ومن ثم ليس لديه ذلك الوعى الذى نتحدث عنـه . اما فى الانســان حيث يوجد هذا الوعى ، توجد قدرته على العلم ، فالعلم هو التعرف على (النوع) . فى حياتنا الخاصـة لنـا علاقة بالأفراد . اما فى العلم فان لنـا علاقة بالنوع ، فالكائن الذى يمثل نوعه وطبيعته موضـوعا لفكره هو فقط الذى يمكنه ان يجعل الطبيعة الأسـاسـية للكائنات الأخرى موضـوعا لفكرة ومن هنـا كان للحيوان حيـاة واحـدة ، اما الانســان فله اكثر من حيـاة بل انه فى الحيوان تتســاوى حياته الداخلية والخارجيــة ، اما الانســان فله حيــاته الداخليـة وحيـاته الخارجيـة . « والحياة الداخلية » هى التى تتعلق بنوعه وطبيعته بصفة عامة متميزة عن فرديته ، أما الحيوان فلا يسـتطيع ممارسـة اية وظيفة لها علاقة بنوعه دون ان يسـتعين بفرد آخر غير ذاته ، عكس الانســان الذى يؤدى وظائف الفكر والكلام دونما فرد آخر ، هـذه « الوظائف » تدل على وجود علاقة بينه وبين الآخرين ، فالانسان

هو « أنا » و « أنت » اذ يمكنه ان يضع نفسه مكان انسان أخر . ولهذا السبب فان نوعه وطبيعته ـ ليس فرديته فقط ـ يشكلان موضوع فكره »(٤٥) .

ونظرا لأن الدين يتماثل identical مع الخاصية المميزة للانسان فانه يتحد مع وعيه بذاته ووعيه بطبيعته ، ويوضح فيورباخ ذلك ببيان ان الدين بصفة عامة هو الوعى باللامتناهى ، ولذا فان الدين لا يمكن ان يكون شيئا سوى وعى الانسان بذاته ، ليس باعتباره كائنا متناهيا محددا ، وانما باعتباره طبيعة غير متناهية . فالكائن المحدد ليس لديه اية اشارة او وعى بالكائن اللا محدود وذلك لأن حدود طبيعته هى حدود وعيه ويوضح فيورباخ ذلك بان يضرب مثالا بوعى انفراشة التى تقصر حياتها على نوع معين من النبات ، لا يتعدى حدود ذاته ، وفى الواقع ان الفراشة تميز بين هذا النبات والنباتات الأخرى ولكنها لا تعرف أكثر من ذلك ، انه وعى متناهى ، ولانه وعى متناه فانه لا يخطىء ونحن لا نسميه « وعيا » بل نسميه غريزة instinct فالوعى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة يتحد مع الوعى باللامتناهى اللامحدود ، فالوعى المحدود ليس وعيا اذ ان للوعى طبيعة غير محدودة . فوعى اللامتناهى انما هو الوعى بلا تناهى الوعى ، ووعى الذات باللامحدود يعنى الوعى بموضوع لا محدودية طبيعتها(٤٦) .

ما هى اذن طبيعة الانسان الذى يعى عن طريقها ؟ وما هو التمييز النوعى للانسان اى ما يميز تلك الطبيعة الانسانية للانسان ؟

يعطى لنا فيورباخ تحديدا ذا مغزى حيث يحدد طبيعة الانسان الواعية فى ثلاث قوى اساسية هى : العقل والارادة والوجدان . يقول: « قوة الفكر ، وقوة الارادة ، وقوة العاطفة تنتمى جميعا الى الانسان الكامل Complate man ، الأولى هى نور العقل الثانية طاقة الشخصية والثالثة هى الحب . وهذه القوى كمالات ، كمالات الوجود

الانســانى . بل اكثر من ذلك ، انها الكمال المطلق للوجـود فالارادة والحب والتفكير تمثل أسمى القدرات . فالانســان وجـد ليفكر وليحب وليريد ، فنحن نفكر من اجـل التفكير لكى نكون احرارا فالوجود هـو الوجود من اجل التفكير والحب والارادة ، هـذا وحده هو الحقيقى والكامل والالهى الذى يوجـد من أجل ذاته ، فالثالوث المقدس فى الانسان يسـمو فوق الانسـان الفردى يمثل وحدة العقل والحب والارادة »(٤٧) .

ويشـعرنا حديث فيورباخ بالذاتية الخالصـة فهو حين يتسـاءل : كيف يتسنى للشـاعر ان يقاوم الشـعور ، وللمحب ان يقاوم الحب وللمفكر ان يقاوم الفكر ، يجيب اجابة تجعل من هـذه القوى تمثـلات ذاتيـة . ويجعلنـا نتذكر افكار « الاحسـاس بالجمال » عنـد سانتيانا ، يقول : « من ذا الذى لا يسـتمتع بقوة اللحن الذى ينسـاب فى كل ارجاء العـالم ؟ ما هى قوة اللحن ان لم تكن هى قوة الشـعور ، ان الموسيقى لغة الشـعور ، اللحن هو شـعور مسموع ، انه ينقل ذاته (٤٨) .

يقترب هـذا التصـور الفيورباخى للوعى من مفهوم سانتيانا للجمال باعتباره احسـاسـا وتذوقا ولذة ، تلك اللذة الجمالية التى تتمثل عنده فى ظاهرة تحويل عنصر من عناصر الاحسـاس الى صفة فى الشىء : « ان الجمال قيمة لا نسـتطيع تصـورها وجودا مستقلا عنا ، يؤثر فى حواسـنا فندركه نتيجة لذلك ، فالجمال يوجـد فى الادراك ولا وجود له فى غير ذلك . والجمال الذى لا يدرك هو لذة لا تحس ومن ثم فهـو تناقض »(٤٩) . ويوضح سانتيانا ذلك بعبارات تكاد تكون نفس عبارات فيورباخ مثل : « كل احسـاس يولده فينا الشىء انما نعتبره كما لو كان صفة توجـد فى الشىء ذاته ، وهكذا يتألف الجمال من تحويل اللذة الى موضوع أى ان الجمال هو لذة أصبحت موضوعا »(٥٠) .

ويتسـاءل فيورباخ : « من ذا الذى لم يجرب قوة الحب ، او على الأقل لم يسمع بها ؟ من الأقوى : الحب او الانســان الفردى ؟ هـل

الانســـان هو الذى يستحوذ على الحب ؟ أم الحب هو الذى يستحوذ على الانســان ؟ فعندما يجبر الحب الانســـان على أن يتذوق الموت بسعادة من اجل محبوبته ، أليست هذه القوى الميتة للحب هى القوة الفردية للانســـان أم هى قوة الحب ؟ .. من ذا الذى يفكر فى انه لم يتذوق تلك القوة الســـاحرة الهادئة قوة الفكر ، حين تستغرق فى الفكر (التامل) تنس نفسك ومن حولك فهل عندئذ تتحكم فى العقل أم أن العقل هو الذى يتحكم فيك ويحتويك ؟ الا يملك الحماس العلمى ـ امجد انتصارات العقل ـ يملك عليــك الرغبـــة فى المعرفة ؟ اليست الرغبـــة فى المعرفة قوة لا يمكن مقاومتها ، قوة تغزو الجميع ؟ عندما تكبح جماح عواطفك وتنزع عن نفســك من نفسك عادة أم عندما تنتصر على ذاتك اليست القوة المنتصرة قوتك الشخصية ؟ اليست هذه هى قدرة الارادة وقوة الاخلاقيات التى تتحكم فيك وتملاك بالغضب تجـاه نفسك وتجـاه ضعفك كفرد .

.. يعطى فيورباخ الوعى مكان الصدارة وهذا ما تجده لدى الفليسوف الأمريكى رالف بارتون بيرى R. B. Perry (١٨٧٦ ـ ١٩٥٦) والذى يركز هو أيضــا على دور الانســـان فى عملية الادراك فمجال الطبيعة هنـــا : صـــوت الطيور ، مناظر المراعى الخضراء رائحة الأزهار ليست جميلة بدون الانســـان ». وحين يقول فيورباخ : « عندما تستغرق فى التامل تنسى نفســك ومن حولك فهل تتحكم فى العقل أو هو الذى يتحكم فيك ويحتويك .» يريد ان يعبر عن فاعلية الانســـان فى عمليــة التـــامل والتفكير . وهذا ما يوضحه بيرى ، فى أن التامل الذى يعنى الانتباه اليقظ الواعى ؛ وليس الجملقة (التحديق) « المنعزلة الباردة » ، فهو يعنى أن الادراك موجه الى موضـــوع لذاته وكذلك يدل على الاستغراق الكامل ، مثلما نقول غارقون فى التامل بحيث لا نكاد نلحـظ معظم الأشياء الأخرى على حين أن موضوع الادراك يبرز من خلال الوســط ويستحوذ على اهتمامنا »(٥٢) .

واذا عدنا الى فيلسوفنا نجد أن تلك التساؤلات توضح الفكرة الأساسية التى يرغب فى توكيدها فى « ماهية المسيحية » وفى « الرد على لاهوتى » . « وهى تتحدد فى ان الانسان ليس شيئا دون موضوع يتعلق به » . والنماذج العظيمة للانسانية تلك التى تكشف لنا ما يقدر عليه الانسان هى التى تثبت حقيقة هذا القول اذ ان لها عاطفة واحدة تتحكم فيها الا وهى تحقيق الهدف الذى يعتبر قاعدة اساسية لموضوع نشاطها والموضوع الذى يتعلق بالذات بالصفة الأساسية والضرورية ليس شيئا سوى طبيعة الذات الخاصة والموضوعية »(٥٣) .

لذلك فان الانسان يتعرف على نفسه فى الموضوع الذى يفكر فيه . وهنا يقدم لنا فيورباخ ارهاصا مفكرة القصديه gntentionality التى تميز الفينومينولوجيا عند هوسرل E. Huserl (١٨٩١ ـ ١٩٣٨) فالوعى بالهدف (اى القصد والاتجاه) هو وعى ذاتى بالانسان . فنحن نعرف الانسان بموضوعه بمفهومه لما هو خارجه وفى هذا الموضوع تتضح طبيعة الظاهرة ، والانا الموضوعية الحقيقية »(٥٤) . وهذا لا ينطتق على كل الموضوعات الروحانية فقط وانما على الموضوعات الحسية ايضا ، فحتى الموضوعات البعيدة عن الانسان تكشف عن طبيعة الانسان ذلك لانها موضوعات بالنسبة وبقدر ما هى موضوعات بالنسبة له فانها تفعل ذلك اى تكشف التقارب عن طبيعتها(٥٥) .

ان الانسان يعتبر طبيعته الخاصة به امرا مطلقا ، فقدرة الموضوع عليه هى قدرة طبيعته . ولذا فانه مهما كان نوع الموضوع الذى نعيه فى اى وقت من الأوقات فاننا نعى طبيعتنا الذاتية وفى نفس الوقت فنحن لا نستطيع ان نؤكد شيئا دون ان نؤكد انفسنا ووجودنا . فالمطلق صار اكثر حضورا فى صورة النوع البشرى . والقيم بدلا من ان تفرض على الانسان من الخارج صارت مرتبطه به ، وهذا ما جعل فيورباخ بدلا من أن يلغى الالهى ينقله الى فؤاد الانسان وهذا ما جعل ارمون

يقول ان فيورباخ ينعى على المسيحية (تدهورها) وذلك لاستبعاد الاله الذى عن طريق لاهوت عقلى . ومن هنا فهو يأتى لانقاذ الالهى عبر شكل انسانية واعية »(٥٦) .

ويضع هذا التفسير الذى يقدمه ارفون « مفهوم فيورباخ للطبيعة الانسانية فى اطار الدين المسيحى والفلسفة الهيجلية . ورغم ان «فهوم فيورباخ يحتمل تفسيرات أخرى ـ سنوضحها ـ الا انه من الضرورى بيان تفسير ارفون الذى يرى انه انطلاقا من المراحل الثلاث للجدل الهيجلى يبدأ فيورباخ فى بيان مفهوم الانسانية وما يعرضه طابعها الخاص ، والعقل الذى يوحى لها بالأفكار . والادارة التى تملى افعالها ، والحب الذى يؤسس الحياة المشتركة « العقل ، الحب ، قوة الارادة هى قوى ـ كمالات وهى الجوهر المطلق للانسان بوصفه انسانا ، وهى كذلك غاية وجوده فالانسان يوجد لكى يعرف ولكى يحب ولكى يريد . ويتساءل ارفون عن السبب الذى يجعل فيورباخ يضفى على الانسانية وبالتالى على الانسان صفات ثلاثا محددة بينما هو قادر على مد القائمة الى ما لا نهاية . ولكن فيورباخ بالاضافة الى ان عينيه متجهة شطر سر الثالوث المقدس ، يتناول (يعرض) هذا التقسيم الثلاثى للجوهر الانسانى (من خلال) مراحل الجدل الهيجلى الثلاثة » . وان كان لهذا التفسير وجاهته الا ان كامنكا يقدم لنا تفسيرا آخر مختلفا ويتجه بنا نحو رؤية أكثر واقعيه لمفهوم الانسان .

ان مفهوم فيورباخ للانسان يمثل فهما محدودا . فهناك ما يسمى بالانسان الحقيقى ذلك الذى يدرك القدرات والاحتياجات التى تميز الانسان كانسان والتى تمثل طبيعة الانسان الخاصة . والانسان الكامل الحقيقى ـ كما يرى فيورباخ ـ كائن شامل ، وهذه الشمولية ترجع الى انه لم يكن بطبيعته او وجوده « مونادا » منعزلا ، او فردا انانيا ، كما صوره شترنر . ان وجود الانسان قد تعدى فرديته

ولا يمكن أن نفهمه دون أن تتعدى هـذه الفردية . فقـد تعدى الانسـان الذات فى اتجاهين . احدهما اتجاه الطبيعـة أو العالم الموضـــوعى الفيزيقى من خلال الحواس ، والاتجاه الآخر نحو الناس من خـــلال الحب(٥٧) .

واذا كانت الفلسـفة الحديثة تضع الانسـان وتضـع الطبيعة فى مواجهته على انها اسـاس الانســـان ، وعلى انها الموضـوع الأســمى والأشـمل والوحيـد للفلسفة فان عليها منـذ الآن ان تعتبر الانثربولوجيا والسيكولوجيـا علما شـاملا ، وذلك - لأن الفن والدين والفلســـفة والعلم - تبدو مظاهر أو دلالات لطبيعة الانسـان الحقيقى او جوهره . ان الانســـان الكامل هو ذلك الذى يتمتع بالحاســـة الجمالية أو الفنية والدينية والأخلاقيـة او الفلسـفية والعلمية . وهذا الانســان ينبغى ان يكون محور الفلسفة الحديثة »(٥٨) .

وقد كتب فيورباخ فى فقرات [٤٥] ، [٥٥] من المبادىء الأساسية لفلسفة المستقبل يقول : « ان الحب والادراك الحسى يأخذان الانســان من ذاته ، وان الانســـان يتعدى حدود فرديته وتتضح طبيعته الحقيقية من خلال الفن والعلم ، والتعرف على موضوعية الأشـياء الخارجيـــة وذلك لأنه يشـبع دوافعه ويكمل طبيعته ويدرك محدوديته فقط من خلال علاقاته مع الآخرين من الناس ويتعرف على نفســـه كجزء من « نوع » لا يسـتطيع الانسان ان يعرف كل شىء بذاته فالنوع هو الذى يسـتطيع ان يفعل ذلك(٥٩) . والانســان النوع وهو موضـوع الدين فان يمثل محـور الحديث فى الفصل الخامس وسـوف نواصـل حديثنا عن النزعة الحسية والأبعاد الوجودية للانســـان فى الفصل القادم قبل الحديث عن الدين اهم بعد فى الانســـان ، بعد ذلك .

الفصل الرابع

النزعة الحسية وابعاد الانســـان

الفصل الرابع

النزعة الحسية وابعاد الانســان

اولا : الحس اساس الفلسفة الجديدة :

لقد اثارت فلسـفة فيورباخ من الجدل والنقاش اكثر مما اثارت من الاعجاب والتاييد وقد كانت نزعته الحسية من اكثر جوانب فلسفته تعرضـا للجدل . فقد كتب ماركس ناقدا : « ان فيورباخ الذى لا يرضيه الفكر المجرد يلجا الى التامل الحسى ، لكنه لا ينظر الى الحساسـية بوصفها نشـاطا عمليا لحواس الانســان » القضية الخامسـة . وفى القضية الأولى يرى أن العيب الأساس فى كل المـادية السـابقة (بما فيها مادية فيورباخ) يكمن فى أن الموضـــوع ، الواقع ، العالم المحسوس صور على شـكل شىء ، او تامل وليس كنشـــاط انســانى ملموس او كممارسـة ... فيورباخ يريد اشـــياء حسـية متميزة حقا عن موضوعات الفكر لكنــه لا يعتبر النشـــاط الانســـانى نفسـه نشـاطا موضوعيا(٢) .

ويرى شترنر ان كون فيورباخ يعيد الى الحواس اعتبارها ، أمر حســن ، لكنه يكتفى فقط بان يلبس مادية (الفلسـفة الجديدة) الرداء الذى كان حتى الآن من خصـائص (الفلسفة المطلقة)(٢) ويتهمه شترنر بالتجريد : « دائما يعـود فيورباخ الى الكائن فى مبادىء فلســـفة المســتقبل . وبهذا يبقى هو ايضـا ورغم عداءة لهيجل وللفلسـفة المطلقة اسـيرا للتجريد(٣) . يتهم فيورباخ هيجل بانه اســاء استخدام اللغة اذا عطى لبعض الكلمـات معنى مغايرا للمعنى الذى يعزوه اليها الوعى الطبيعى غير انه بدوره يرتكب نفس الخطا حين يعطى لكلمة « حسى » معنى لا تحمله هذه الكلمة عامة »(٤) .

ما هى طبيعة تلك الحسية التى تميز فلسفة فيورباخ والتى ثار حولها كل هذا الجدل ؟

ان الصعوبة فى اجابة ذلك التساؤل هى أن فيورباخ نفسه لم يسع الى تحديد معالم النزعة الحسية التى حددت معالم فلسفته ،لم يقدم تعريفا لها . كل ما هنالك بعض شذرات وأقوال متناثرة : فى مقدمة « ماهية المسيحية » وفى « القضايا الأولية ... » وفى «مبادىء فلسفة المستقبل » . صحيح انه تحدث كثيرا عن الحس والحواس والحسية والحساسية ، لكنه لم يشغل نفسه بالتفاصيل . بل ان ما يطلق عليه النزعة الحسية Sinnlichk eit من المصطلحات الاشكالية فى فلسفة فيورباخ التى شغلت شراح ومترجمى كتبه(٥) .

لقد عبر فيورباخ بذلك المبدأ الأساس الذى وجه التطور الفلسفى بعد انهيار المثالية وصار الجميع يفترضونه ضمنيا دون حاجة الى التصريح به ، وهو أن الانسان يمثل الموضوع الحقيقى للفلسفة لأنه اقرب شىء الينا ، ولأننا نلمسه مباشرة فى انفسنا . وهذه المباشرة تقوم على الحس والحساسية لا على الفكر والمعرفة كما تصور ديكارت . هذه الماهية الكامنة فينا ، المختلفة عن الفكر والمعارضة للفلسفة والنزعة المدرسية هى مبدأ النزعة الحسية(٦) . يكتب فيورباخ فى مقدمة الطبعة الأولى من الأعمال الكاملة باسلوبه المتميز الذى يتحدث فيه عن نفسه بضمير المخاطب بدلا من ضمير المتكلم فيقول : « فى كل مجال وحتى فى مجال نقد وتاريخ الفلسفة ها انت قد ابرزت طريقة فى الرؤية وفى العرض محسوسة ملموسة فى كل مجال ربطت ما كان مجردا بما كان محسوسا ، وما لم يكن محسوسا بما هو محسوس . وما كان منطقيا بما كان انثربولوجيا .. فى الماضى كنت تعتقد بأن الحقيقى ينبغى ان يكون حاضرا وواقعيا ، ومحسوسا ، ومحدوسا وانسانيا ، والآن ها انت تقول فى انتظام منطقى معاكس

ان الواقعى والمحسوس والانسانى هى وحدها التى تشكل الحقيقى »(٧) .

ويعبر فى « مبادىء فلسفة المستقبل » عن نفس المعنى بقوله : « ان الحقيقى الواقعى من حيث هو واقعى هو الغرض الأساس للحس : المحسوس ، والحقيقة والواقع . والحواس وحدها لا الفكر فى ذاته بامكانها ان تقدم موضوعا مدركا فى معناه الحقيقى »(٨) .

تبدأ الفلسفة بالتجريب واولى حطوات التفلسف هى الاحساس والملاحظة الحسية . هل تعرف متى تتفلسف ؟ انك تفعل ذلك فى الوقت الذى تاخذ فيه ما هو تجريبى كشىء اولى للفلسفة(٩) . فالوسيلة الوحيدة لاكتشاف ما يوجد كما يقول فيورباخ فى شذراته هى الملاحظة الحسية ، والوجود هو الوجود التجريبى الذى يثبت عن طريق الملاحظة والحواس(١٠) . والادراك الحسى هو الأساس الذى يعتمد عليه فى الكشف عن عالم يوجد مستقلا عنا(١١) . فالحواس وليس الفكر هى التى تعطى لنا الموضوع بالمعنى الصحيح وهذا هو الأساس المباشر للمعرفة كما جاء فى « ماهية المسيحية » حيث توصل فيورباخ فى هذا الكتاب للمرة الأولى الى حقيقة الحساسية وهذا ما يميز الكتاب عن كل كتبه السابقة .

١ ـ الانسان كائن حسى :

يتميز الانسان عن الحيوان عند فيورباخ بالوعى كما يظهر فى مقدمة « ماهية المسيحية » . والوعى عنده يعنى الاحساس ، فالوعى هو شعور بالذات وقدرة على التمييز بواسطة الحواس ، وعلى ادراك الموضوعات الخارجية والحكم عليها من خلال بعض الدلالات المحسوسة(٢) . كما نجد ذلك فى أول كتابه « تاملات حول الموت والخلود » حيث الشخصية الانسانية المفردة تقوم على الحس والشعور .

« فالفردية تقوم على الشعور ، أنت فرد طالما أنت تشعر ، ان يقين وجود الفرد يتمثل اولا وبالذات فى احساسه ، فكونك فردا وكونك ذا شعور هو نفس الشىء »(١٣) فنحن محددون حسيا كما يبين فيورباخ فى رده على شترنر : « نحن لا نشعر أننا محددون اخلاقيا فقط ، بل نشعر كذلك باننا محددون حسيا ، مكانيا وزمانيا فنحن معشر الأفراد لا توجد بداهه الا فى هذا المكان المحدد والا فى هذا الزمان المحدد »(١٤) .

يعلى فيورباخ من شان الحواس ويعطى لها المكانة الأولى وذلك مقابل هيجل « الذى يخطىء حين يلحق الجزئى بالكلى وهو يرتكب خطا مشابها حين يسعى للاطاحة باللمس مستعينا بالمجرد »(١٥) . فقد كانت الحواس عند هيجل تحتل ثالثة وبالتالى فهى محتقرة بينما تاتى عند فيورباخ لتحتل المكانة الأولى ، ليست باعتبارها فقط جوهر ماهية الانسان كما يقول لوفيت وانما ايضا طبيعته ووجوده المادى بصفة عامة(١٦) .

لا يتميز الانسان الا بكونه الكائن الحى الأكثر تمثيلا لمبدا الحسية انه الكائن الأكبر حسية والأكثر حساسية فى العالم كما كتب فيورباخ فى مقالته (ضد ثنائية الجسد والروح) ١٨٤٥ ، انه يشارك مع الحيوان فى الحواس . وما هو لدى الحيوان مرتبطا بوظائف الحياة الدنيا يصبح لدى الانسان غاية فى ذاته ولذة فى ذاتها . فهو وحده الذى يستشعر سرورا سماويا فى تامل النجوم . وهو وحده الذى يستمتع عن طريق لذة البصر ببريق الأحجار الثمينة ومرآة المياه والألوان والأزهار والفراشات ، وهو وحده الذى يسره سماع غناء الطيور ورنين المعادن وصفير الرياح وصوت الموسيقى ، وهو وحده الذى يستشعر الرائحة العبقة وكانه يستشعر كنيونة الهيه . وهو وحده الذى يحس لذة لا تنتهى بمجرد ان يلمس يد (رفيقته الساحرة مداعبا اياها مداعبات خفيفة) .

اذن فالانســـان ليس انســانا الا لأنه مختلف عن الحيوان ذى الحس المحدد ، انه حسى مطلق ، لأن كل الأشـياء المحسوســـة ـ وليس هذا الشىء أو ذاك ـ العالم واللانهائية لذاتها الجمالية موضو حواســه واحاسـيسه »(١٧) ٠

ويبين فيورباخ فى عبارات هامة فى مقالته « فى بداية الفلسفة » اهمية الحواس بالنسـبة للذات العارفة او بعبارة ادق بالنسبة لوجود الانســان ككل ٠ وهو يبين ان فقد حاسـة من الحواس او عـدم استخدامها يعنى نقص فى الكيان الوجودى للانســـان ، فالذات الانسـانية اذن حيـة فى وجودها ومعرفتها يقول فيورباخ : الا تشـــعر بان ذاتك لا وجود لها الا بالمعنى الفيزيقى ؟ وانك اذا اغمضـت عينيك وعطلت حواسـك كلها : سـمعك واذنك وعينيك ، فانك ستصرخ حينئذ فى الم عظيم لالاف المرات يوميا قائلا « آه ٠٠ لو استطعت فقط ان اسـترد حواس وسـيكون فى هـذا اعتراف وتصريح بان الحواس تنتمى فعـلا الى ذاتك وانك انت نفسـك بها ، وليس جسـدك فقط ، انك سـوف تصبح معقدا تعسـا بدون الحواس ، او اذا كانت حواسـك غير كاملة ولا قيمة لك بدون « الاجو » التجريبية ؟ ان « الاجو » جسدية وحسـية وعينية Corparal »(١٨) ٠

(ب) وظائف الحواس وموضوعاتها :

تقوم الفلسفة الجديدة (الحسية) على الحس والحواس كما يتحدد الانسان نفسه فى وجوده ككائن حى على الحواس ٠ وكذلك علاقته بالعالم وبالآخرين تتم عن طريق التواصل والادراك الحسى ٠ تتحدد فلسـفة فيورباخ ويتمايز موقفها من غيرها من فلسفات بالحسية ٠ ويوضح فيورباخ ذلك بقوله : اننى اختلف مع هؤلاء الفلاسفة الدين يقتلعون عيونهم من محاجرها حتى يتمكنوا من الحصول على رؤية افضل يصفونها بانهـا

عقلية . ذلك لأننى احتاج الى الحواس لتكوين افكارى وخاصة حاسة الرؤية . وقد بنيت افكارى على أسس مادية لا تعرف الا من خلال نشاط الحّواس . اننى لا استمد الأشياء من الأفكار ولكن الأفكار من الأشياء واعتقد ان هذا فقط هو الموضوع الذى له وجود خارج المخ »(١٩) .

ولادراك العالم الخارجى ليس سوى الحواس الانسانية . فللحواس وظيفة ادراكية اساسية وتتحدد موضوعات الادراك من خلال وسائلها الحسية ويحدد فيورباخ علاقة نوعية الموضوعات المختلفة بالحاسة التى ترتبط بها . ويفيض فى الحديث عن العين (حاسة الابصار) ووظيفتها وموضوعها وكذلك الأذن (حاسة السمع) وما يرتبط بها من موضوعات تختلف عن حاسة العين .

تقوم المعرفة الفلسفية على أساس الرؤية ومن هنا اهمية العين بالنسبة للفيلسوف ، فيطالب فيورباخ أن يكون للفيلسوف عين دقيقة ترى أدق الأشياء كعين عالم التشريح الشهير كوفييه Cuvier . ويكتب الى كريستان كاب فى ١٨٤٠ يقول : « من الشظية نستطيع أن نتعرف على هيكل الكل ولكن يجب أن تبدأ بالشظية » فالعين وسيلتنا لادراك كافة موضوعات عالمنا الأرضى ، كما يتضح من تعليق فيورباخ على كتابات مارتن لوثر حين يقول : « لقد تمسك ادم بالأشياء المرئية Visibilia بينما يراها القديس بولس فانيه . والمسيح او ادم الجديد هو الذى يصعد بك نحو السماء الى عالم الأشياء غير المحسوسة اما ادم القديم (الانسان) فانه يصطحبك الى الأرض حيث المحسوسات . ويفرق فيورباخ بين وظائف الحواس المختلفة للانسان محددا لكل منها مجالا خاصا ، فالعينان موجهان للعلم والأذنان للدين »(٢٠) .

يرى فيورباخ انه لو كان للانسان كل الحواس وبدون اذنين فانه لن يكون له دين . لان كل هذه الحواس والجوارح تختص بالتمييز فيما بين الأشياء ، اما حاسة السمع فقط فهى الوحيدة التى تعرف طريقها الى

الروح »(٢١) فالمعرفة الدينية سمعية ومن هذا التحليل يظهر صدق التسمية الاسلامى التى تطلق على الاتجاه الدينى اسم « الطريق السمعى »· فالدين يعتمد على السمع وبالتالى فالديانة المسيحية التى تقوم على الكلمة تعتمد على الأذن أى على حاسة السمع ، يقول لوثر ان الايمان ينبعث من الاستماع الى مواعظ الرب . وفى موضع آخر قال ان الكنيسة لا تحتاج منا سوى « الانصات » اى ان تسمع »(٢٢) ·

تظهر النزعة الحسية التى تطبع فلسفة فيورباخ كلها واضحة فى الدين حيث يقوم تحليله الأساسى على الادراك الحسى ، وقد بين فوجل Vogel فى مقدمة ترجمته « لمبادىء فلسفة المستقبل » ان المحور الذى تقوم عليه فلسفة فيورباخ كلها يظهر فى انتقاده للدين وتانيسه للاله اكثر من اى موضوع آخر(٢٣) · وقد بين ذلك فيورباخ بالفعل فى مقدمة « ماهية المسيحية » حين يقول : « فيما يتعلق بتحليلى للمقدسات ـ وبخاصة ما هو معروض فى الجزء الثانى من الكتاب ـ فاننى ابدا بالملاحظة وعن طريق امثلة محسوسة واضحة المعنى اتخذ من الحواس برهانا يشهد على حقيقة تحليلى لأفكارى »(٢٤) ·

ونلاحظ فى الفن ايضا ذلك الارتباط بين الحواس وموضوعاتها : بين الأذن والموسيقى ، والعين والفنون التشكيلية ، والأخيرة قد افادت من نزعة فيورباخ الحسية الذى يقول فى الفقرة [٣٩] من « مبادىء فلسفة المستقبل » : « قصرت الفلسفة القديمة الحواس على ميدان الظواهر المحدودة ، الا انها وهذا يناقض قضيتها ، جعلت المطلق « الالهى » موضوع الفن (فى الآداب والفنون الجميلة) وهو موضوع للبصر والسمع واللمس · ومن هنا ليس المحدود ، وليس الظواهر فقط هى موضوع الحواس بل ايضا الجوهر الحق والالهى ، الحواس هى اذن أن الفن يمثل الحقيقة فى الشكل المحسوس ، اى ان الفن يمثل حقيقة المحسوس »(٢٥) ·

ويشير بليخانوف Plekenov الى المفهوم الحسى الفيورباخى مطبقا فى مجال الفن فى قوله : « لدى الكثير من اتباع النزعة التاثيرية او الانطباعية فى الفن كان تصوير المناظر الطبيعية امراً مناسبا دلك لأنهم كانوا قادرين على توصيل تاثيرات الضوء المتنوعة ، وقد اوضح فيورباخ ذلك عندما قال Die Euangelicn dersinne im zusamnienhang Lesen heimtdenken (قراءة حقيقة الحواس بترابط منطقى هو التفكير) ويضيف بليخانوف أن علينا ان نتذكر ان فيورباخ يعنى بالحواس Senses او الاحساس Sensibilit كل شىء يتعلق بالحس ، ويمكن أن يقال أن التاثريين لا ولن يستطيعوا ان يقرأوا حقيقة الحواس وذلك هو مبداهم الذى أدى فيما بعد الى انحطاط مدرستهم(٢٦) لسبب عدم قراءة الطبيعة بالعين .

ويقارن فيورباخ بين العين والأذن ، فمن يرى بالعين افضل مما يسمعون بالاذن ، لان العين يعتمد عليها فى المعرفة اكثر من الأذن وما نراه اكثر يقينا مما نسمع . وعلى هذا يجب الانتقال من السمع الى الابصار ، وتلك مهمة فلسفة الدين ، يقول فيورباخ : « فى الدين علم العقل الانسانى لا نجد انفسنا فى الفراغ ولا فى الجنة ، انما هنا على الأرض فى عالم الحقيقة ، ترى الأشياء فى الخيال بدلا من رؤيتها فى ضوء الشمس الحقيقية ومن هنا لا افضل شيئا اكثر من ان افتح عينى واوجه نظرى من الداخل الى الخارج لأغير الموضوع من الخيال الى الحقيقة »(٢٧) .

ان الفلسفة الجديدة تقوم على حقيقة الاحساس ، الاحساس الدى يملأ القلب والفهم ، تقوم على حقيقة الحب . والفلسفة الجديدة فى علاقتها بالأساس الذى تقوم عليه ليست الا ماهية الاحساس التى ارتفعت الى مستوى الوعى (العقل) انها تؤكد العقل والعقل وحده الذى يعترف به كل انسان واقعى من كل قلبه ، الذى ارتفع الى مستوى الفهم ،

والقلب لا يريد موضوعات مجردة ميتافيزيقية كانت أو لاهوتية ، انه يريد موضوعات وماهيات واقعية حسية(٢٨) .

وينتقد شترنر حسية فيورباخ فى « الأوحد وصفاته » قائلا : « من الطبيعى أن فيورباخ لا يتوصل الا الى البرهنة عن تلك القضية القائلة باننى فى كل شىء افتقر الى الحواس واننى عاجز تماما عن الاستغناء عن هذه الحواس . حقا انا لا اقدر على التفكير ان لم اكن كائنا حساسا ولكن لكى افكر مثلما لكى اشعر اى فى سبيل المجرد كما فى سبيل المحسوس ، احتاج بشكل خاص الى « اناى » الى هذا الأنا الفريد فاذا لم اكن هذا او ذاك ، اذ لم اكن هيجل على سبيل المثال ، لن يكون من شانى ان انظر الى العالم كما انظر اليه بالفعل ، ولن استخلص فيه المنظومة الفلسفية التى عثر عليها فيه ـ العالم ـ اناى بوصفى هيجل . صحيح ساكون ممتلكا لحواس مثل كل الآخرين ولكنى لن استخدمها كما استخدمها بالفعل . يطالب شترنر بالخصوصية مقابل ما يراه من تجريد لدى فيورباخ »(٢٩) ومن الطبيعى أن تحتوى الانثربولوجية الحسية على ذلك التجديد فمن يتعمق الفلسفة الجديدة لن يوجه مثل هذا النقد الى فيورباخ الذى يقيم فلسفته على العاطفة ايضا مثلما يقيمها على الحس .

ان العواطف عامة ، والحب خاصة يتطلب الاعتماد على فلسفة قائمة على الادراك الحسى . فالعواطف تلعب دورا هاما قائما على اساس متين فهى تشير الى شىء واحد متميز ، فالمرء لا يحب على وجه العموم ، بل يحب شيئا واحدا متميزا محسوسا وليس عاما وعلى هذا يمكننا فهم الحقيقة الواقعة لا بالادراك الحسى فقط ولكن بالعواطف ايضا فكلمة هذا تشير الى الشىء الواحد المتميز تكون لها قيمة مطلقة فى حالتى الشعور والحب . ان سر الوجود يكشف عن كنهه عن طريق الحب فقط الذى هو بمثابة عاطفة فليس بالفكر الجامد يتسنى للانسان التعرف على الحقيقة ، ولكن يتم ذلك من خلال العواطف العميقة »(٣٠) .

ويتضح ذلك ايضا فى القضية السادسة والأربعين من « القضايا الأولية ٠٠ حيث نجد وسائل التفلسف هى العقل والقلب ، يقول فيورباخ : « ان ادوات الفلسفة ووسائلها الأساسية هى الراس مصدر : النشاط والحرية واللانهائية الميتافيزيقية والمثالية ، وايضا القلب مصدر : العاطفة والنهائية والحسية وبمصطلحات نظرية : الفكر والحدس وذلك لأن الفكر هو مطلب الراس والحدس مطلب القلب ، الفكر هو مبدأ المدرسة والنظام والحس مبدأ الحياة ، فى الحس (الحدس) اكون محددا من قبل الموضوع فى الفكر أحدد انا الموضوع ، فى الفكر اكون « انا » فى الحدس اكون « لا ـ أنا »(٣١) ٠ وانطلاقا من نفى الفكر ا انطلاقا من التحديد السلبى من قبل الموضوع وانطلاقا من العاطفة ، من ذلك المصدر الذى تنبع منه كل رغبة وكل مطلب ، انطلاقا من هذا كله يولد الفكر الحقيقى والموضوعى والفلسفة الحقة الموضوعية ٠

يقدم فيورباخ نزعة حية شعورية تذكرنا بفلسفة الحياة والشعور من جهة وبفلسفة الانسان العادى والإدراك الفطرى من جهة أخرى ٠ انها فلسفة الانسان به ، وله فالمفكر هنا هو الانسان وموضوع التفكير نفسه هو ايضا الانسان « لكى تتفلسف ينبغى الا تفصل الفيلسوف فيك عن الانسان بل ان تكون انسانا يفكر ، لا تفكر بوصفك مفكرا ، أى امكانية منتزعة من كلية الكائن البشرى الحقيقى ومعزولة لذاتها ، فكر بوصفك كائنا حسيا ، معرضا لأمواج محيط العالم القادرة على احيائك ومدك بفتوة الشباب ، لا تفكر فى فراغ التجريد وكانك مفرد معزول وكانك ملك مطلق ، وكانك لا مبال منفى خارج العالم ، فكر هكذا فيمكنك ان تضمن لأفكارك ان تكون وحدة للفكر والوجود هكذا يتحدث فيورباخ فى « مبادىء فلسفة المستقبل » حيث نجده فى نفس المبدأ يضيف : « لا يكون العالم مفتوحا على مصراعيه الا ازاء عقل متفتح ». والحواس وحدها هى نوافذ العقل ، اما كون الفكر معزولا لذاته منغلقا على ذاته ، الفكر دون حواس ، دون الانسان ، الفكر خارج الانسان هو تلك الذات

المطلقة التى لا يمكنها ولا ينبغى عليهـا ان تكون موضوع طرف ثالث والتى لهذا السبب نفسه لا يمكنها ان تعثر على وسـيلة تمكنها من ملامسة الموضوع والوجود ، وستكون عاجزة ـ عجز راس فصلت عن جذعها ، ولم تعد قادرة على العثور على موضوع لها ، لأنها ستكون مفتقرة الى الوسـائل والأعضاء القادرة على التأمل والتلقى »(٣٢) .

واذا كان الانسان ككل هو الذى يقوم بعملية المعرفة او التفتح على العالم « فهو ايضا موضوع المعرفة ، ليست الأشـياء الخارجية وحدها موضوع الحواس ، فالانسان لا يعطى لذاته الا بواسطة الحواس ، فهو موضوع لذاته بوصفه موضوعا للحواس ، فتماثل الذات والموضوع الذى ليس سوى فكر مجرد فى وعى الذات ، لا يصبح حقيقة وواقعا الا فى التأمل الحسى للانسان ازاء الانسان . اننا لا نحس بالاتصال فقط بالحجارة والخشب واللحم والعظم بل نحس بالاتصال ايضا بالمشاعر ، حين نضغط على ايدى او شفاه كائن محسوس ، والآذان لا تجعلنا نستشعر فقط همس المياه وحفيف الأوراق ، بل كذلك صوت الروح والحب والحكمة . نحن لا نرى فقط سطح المياه العاكس ولا الأطباق الملونة ، بل نحن ننظر ايضا فى عمق نظرة الإنسان ، اذن ليس الخارج وحده هو موضوع الحواس بل الداخل ايضـا ، ليس الجسـد وحده بل الروح ايضـا ، ليس الشىء وحده بل الأنا ايضا . ولهذا يصبح كل شىء قابلا لادراك الحواس له على الأقل بالوساطة ان لم يكن بشكل مباشر ، وبالحواس المدربة ان لم يكن بالحواس العادية وباعين الفيلسوف ان لم يكن باعين عالم التشريح او الكيميائى ـ وعلى هـذا النحو يكون من حق التجريبية ان تجد اصل افكارنا فى الحواس كل ما فى الأمر إن هـذه التجريبية تنس فقط ان اهم موضوعات الحواس البشرية واكثرها جوهرية انما هو الانسان نفسه ، وهى تنس ان فى هـذه النظرة وحدها التى يتسلل الانسان عبرها داخل الانسان يسطع نور الوعى والادراك »(٣٣) .

وعلى هـذا النحو تكون المثالية محقة فى بحثها عن اصل الأفكار فى داخل الانسان ولكنها تخطى حين ترغب فى قصرها على الانسان معزولا على شكل كائن موجود لذاته ، على شكل روح ، اى حين ترغب فى تحويل الانسان من الانا الخاص الى الانت المعطى للحواس . وفقط عبر التواصل ، عبر اتصال الانسان بالانسان تولد الأفكار . فليس الانسان بمفرده (الفرد) هو من يتوصل الى المفاهيم والى العقل بصورة عامـة بل الفردان معا ، فلكى يولد الانسـان ينبغى ان يكون هنـاك كائنان بشريان : الانسان الروحى والانسان الجسـدى ، وتضافر الانسان مع الإنسان هو مبدأ ومعيار الحقيقـة الكونية ، بل وحتى يقينى من وجود الأشـياء الخارجية عنى ، يمر بالنسـبة لى عبر يقينى من وجود انسان آخر خارجا عنى . اننى اشك فيما اراه بمفردى ، وعلى يقين فقط مما يراه الآخـر معى(٣٤) .

ان عملية اكتشاف العالم الحقيقى عند فيورباخ هى مهمة تقوم بها الحواس ، ولكن سـيكون من الخطـأ ـ كما يرى ارفون ـ الاعتقاد بان فيورباخ يتوقف عند النتائج التى يتوقف عندها المذهب التجريبى ، لأنه بدلا من أن ينغلق على نفسه فى وضعية ضيقة الأفق يجهد ليعطى الحواس ابعادا قادرة على احتواء الآفاق الانسانية الرحبة . وعلى هـذا نتبين فى « الحسـية » الفيورباخية ثلاث درجات متعاقبة هى : التلقى ، الحس ، الحب .

التلقى مباشر وفورى ، وهو جوهرى لأن الوجود الذى يتم ادراكه (اى حقيقة الوجود الملموس) هو وحده الذى لا يمكن النزاع حوله ، ومع هـذا فليس التلقى سوى اقتراب اولى وسطحى . اما الحس فهو الذى يعطيه عمقا فاذا كان التلقى يسمح لنا بالتواصل مع خارج (مظهر) الكائنات ، فان اهمية الحس تكمن فى كونه يوحدنا مع داخل الكائنات وعلى هـذا النحو يغتنى البصر الذى هو اداة صرف باكتشاف العقـل والمشـاعر .

وفى الحب يصل الحس الى درجة كمال هى الأكثر سموا ، فالدليل الحقيقي على الوجود يظهر حين يقيم الحب العلاقات بين الذات والموضوع « الحب عاطفة وليس سوى العاطفة رمز للوجود » ففى المشاعر ، بل فى المشاعر الأكثر عمومية توجد الحقائق الأكثر عمقا والأكثر علوا . وعلى هـذا النحو يكون الحب الدليل الانطولوجى الحقيقى على وجود الموضوع خارج أدمغتنا وليس ثمة دليل آخر على الوجود سوى الحب والحس بشـكل عام . ,

ان الحب يمثل ذروة الحسـية الفيورباخية ، الحب يؤدى الى الانتقال نحو الآخر وهـذا الآخر (فرد من الجنس الآخر) فالانا الحقيقى ليس شـيئا لا جنس له ، فهو اما ذكر او أنثى ، (بمعنى أنه كائن حى يتكامل مع كائن آخر) . وحتى الآن لم تنظر الفلسفة بعين الاعتبار الى تلك الفوارق بين الجنسـين . ومع هـذا فان وجودى وكيانى كله يعكسه نوعى كرجل او كامرأة . فمعرفتى بنوعى تجعلنى اقر بوجود كائن آخر مختلف عنى ومتكامل معى فى آن معا ، ويسـاهم فى تحديدى . اذن فلست كائنا مستقلا بل انا بطبيعتى كائن مرتبط بكائن آخر . وبالتالى يكون المبدأ الحقيقى للوجود والفكر هو اتحاد « الانا » و « الانت »(٣٥) .

يسعى فيورباخ للحصـول على معرفة بالانسان والطبيعة ومن هنـا تأكيده على كونه « كائن مادى محسوس وحقيقى ، وان جسمى كله هو « الانا » فى ، هو كيانى ذاته ، وانه حيث توجد المحسوسات تنتهى كل الشكوك والصراعات ، ان جوهر المعرفة هو المحسوس ، أو المعرفة المباشرة الحسـية التى تتم بين الانسان والعالم ، الانسان والآخر . فالشىء الحقيقى يعطى لى عنـدما يكون هنـاك آخر يعطى لى هـذا الشىء ، عنـدما يجد نشاطى حدوده وقيوده من وجهة النظر الفلسفية عند بداية كائن آخر . وفكرة الشىء فى الأصل ليست سوى فكرة « أنا » أخرى وهكذا يفكر الانسان فى طفولته فى كل الأشـياء على انها كائنات تتصرف

بحرية وفكرة الشيء بصفة عامة تأتى من فكرة الأنت التى أصبحت شيئا ، وهـذه هي العقبة الأولى التى تعثرت فيها خطى كبرياء المثالية ، ولكنها فى نفس الوقت الرباط الذى يربط بينى وبين العالم · وكما يؤكد كامنكا ان مغزى الحواس بالنسبة لفيورباخ هـو انهـا تزود المعرفة بالمـادة (المحتوى) والأساس الذى تستقر عليه معاملات الانسان »(٣٦) ·

ولا تقوم فلسفة فيورباخ ـ على العكس من كل اتجاهات الفلسفة المثالية ـ على « جوهر » اسبنيوزا ، أو « انا » كانط وفشته ، ولا « الهوية المطلقة » عند شبلنج ولا « العقل المطلق » عند هيجل ، وباختصار ليس اى كيان مجرد أو نظرى وانما مبدؤها هو الوجود الحقيقى للانسان ، مبدؤها يمثل اعلى درجة من الايجابية والواقعية · ان فلسفة فيورباخ ـ صاحب النزعة الحسية ـ على العكس من مثالية كانط ـ الصورية المجردة تبدأ من وجود الانسان كله وليس من عقله المجرد فقط ، فهو يدخل مع الاحساس كل المشـاعر والعواطف ، ولم يكتف بالتدليل على دور السمع والبصر واركان الحس الأخرى فى معرفة العالم الخارجى بل اشار الى القيمة المعرفية لمجمل حياة الانسان العاطفية ونشاطه الشعورى · ومن هنا فان بداية الفلسـفة « ليست هى اللـه ولا المطلق أو الفكرة ، ان بداية الفلسـفة هى المحدود المتناهى الواقعى »(٣٧) ·

وعلى ذلك فان فلسفة هيجل وفلسفة كانط يجب ادانتهما مع اللاهوت اذ انهما قد حللا الكيان الالهى الذى انفصـل عن الانسـان تحليلا عقليا وفكريا ، كما انهما فى نفس الوقت فصلا الجوهر فصلا تاما عن المـادة وعن الوجود الحسى وعن العالم وعن الانسان · ولم يكتف فيورباخ بنقد هيجل ، بل افاض فى نقد كانط والمثالية الألمـانية عند شيلنج Schelling (١٧٧٥ ـ ١٨٤٥) وفشته Fichte (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) · وقد تحدثنا فيما سـبق عن نقد فيورباخ لهيجل ، وعلى ذلك فان تأسيس الفلســفة الجديدة ، فلسـفة المستقبل التى تقوم على الاحساس يقتضى من فيورباخ ان يواجه فلسـفة كانط ·

ان المثالية الكانطية تقوم حيث تخضع الأشياء للذهن وحيث يتوقف الذهن عن متابعة الأشياء · وفى الفقرة [٢٢] من « قضايا أولية ... » اشارة الى قول كانط : اذا كنا نعتبر موضوعات الحواس ظواهر محضة فاننا نعترف بأن أساسا هو « الشيء في ذاته » رغم اننا لا نعرف طبيعته بل ظاهره فقط لذا فان العقل لا يقبض على الظواهر فقط ، بل يعترف ايضا بوجود الأشياء فى ذاتها ، وعلى هذا نستطيع القول بأن تمثيل كائنات كهذه هى أساس الظواهر وبالتالى فهى كائنات محض للعقل »(٣٨) ·

وبعد ان يورد فيورباخ النص السابق يبين ان موضوعات الحواس وموضوعات التجربة ليست سوى ظواهر محضة غير حقيقية بالنسبة للعقل لا ترضى العقل ولا تستجيب لجوهره وبالتالى فان العقل فى جوهره ليس محدودا بالحس ولا لما يأخذ الأشياء المحسوسة على انها ظواهر بل على انها الحقيقة المحضة ، ومع ذلك فان كائنات العقل يراد لها ان تكون موضوعات حقيقية للعقل ، وعلى ذلك فان فلسفة كانط تناقض بين الذات والموضوع ، بين الجوهر والوجود · فالجوهر الذى يعزى الى الذهن والوجود الى الاحساسات ، ان الوجود المفتقر الى الجوهر - اى وجود الظواهر بدون واقع موضوعى - ليس سوى مجرد ظاهرة (الأشياء المحسوسة) بينما وجود الجوهر دون وجود الفكر (الجواهر الذهنية) فانها تعقل لكنها تفتقر الى الوجود - على الأقل بالنسبة لنا - والموضوعية ، انها اشياء فى ذاتها ، حقيقية ولكنها ليست اشياء واقعية ·

ان فيورباخ لا ينتقد كانط لأنه يفترض الأشياء فى ذاتها بل لأنه يسلم لها بالواقعية (الواقعية الموضوعية) فى حين ان فيورباخ ينظر اليها على انها مجرد فكرة ذهنية غير مزودة بالوجود · اى غير موجودة وجودا فعليا · وقد تابع تلاميذ فيورباخ « البرخت رو » و « تشرنشفسكى »

نقده لكانط مما جعل البعض يرى ان كل مدرسة فيورباخ قد استدارت عن كانط الى الرفض التام لكل مثالية ولا ادرية(٣٩) .

ان العالم فى ذاته موجود بدوننا وفلسفة فيورباخ تسلم بأن « الأشياء فى ذاتها » موجودة خارج ذهننا وبالتالى فان ما يسميه فيورباخ « الشىء فى ذاته » هو النقيض المباشر لما يسميه كانط بالشىء فى ذاته ، ومن هنا فهو يتهم الأخير بالتسليم بالشىء فى ذاته باعتباره « تجريدا بلا واقعية » بينما هو عنده « تجريد مع واقعية » يعنى عالما موجودا خارج ذواتنا قابلا للمعرفة تماما وغير مختلف اطلاقا عن المبدأ الظاهر .

ويرتبط نقد فيورباخ لكانط بنقده للمثالية الالمانية : « فشته الذى يعد فى نظر فيورباخ « مسيح العقل النظرى » (٤٠) وشيلنج الذى بدأ بمحاولة اتخاذ طريق غير مثالى بمحاولة ادراك الوجود الخاص بالطبيعة على انه حقيقة أولية ومستقلة منطقيا ولا تستمد من وجود الوعى أو من الذات المفكرة . ومع أن شيلنج وهو يحاول ان يتغلب على المثالية الذاتية كان بعيدا جدا عن التحرر منها . ففى محاولة ربط الطبيعة بالذات ، فهم الطبيعة على أنها ذات أخرى فطبيعته ليست طبيعة العلم ، ليست طبيعة ادراك الحواس ، ولكن تركيبه من الخيال : فهو يرى الطبيعة على أنها شكل مرئى خيالى مثل الأشباح فى الحلم . ويسلم فيورباخ بان شيلنج كان حلقة هامة بين فشته وهيجل . فعندما يبدأ هيجل بالمطلق فان مطلقه ذو مضمون ايجابى ، فكرة الموضوعية التى توضع مقابل ذاتية الفلسفة الكانطية الفشتية ، وفلسفة شيلنج بعيدة عن كونها فلسفة المطلق الذى أخذ بها مؤيديها فقد كانت مثالية ذاتية لكن بنغمة مختلفة .

ويميز فيورباخ بين فلسفة شيلنج وهيجل فهما ضدان ، هيجل يمثل المبدأ الذكرى أو الرجولى : الاستقلال والفاعلية او الذاتية ، المبدأ المثالى ، شيلنج يمثل المبدأ المؤنث : التلقى الانفعالية حيث استلهم أولا فشته ثم

افلاطون واسبنيوزا واخيرا بوهمه ، اى المبدا المادى • وبينما هيجل ينقصه الحدس فان شيلبخ تنقصه قوة الفكر والتحديد ، شيلبخ لا يفكر الا فى الكلى وما ان ياتى الشىء الجزئى الخاص والمحدد حتى يسقط فى الخيال ، وعنده العقلانية ليست سوى قناع واللا عقلانية حقيقة • وبينما هيجل لا يبلغ سوى وجود ، وواقع مجرد يناقض المبدا اللا عقلى • فان شيلبخ لا يبلغ سوى وجود صفى وخيالى يناقض المبدا العقلى • هيجل يستعيض عن نقص واقعيته بقاموس من كلمات حسية جافة ، شيلبخ باقوال جميلة ، هيجل يعبر عن غير المالوف بطريقة مالوفة ، هيجل يحول الأشياء الى افكار خالصة ، وهو (شيلبخ) يحول الأفكار الخالصة الى اشياء ، هيجل يخادع الأذهان التى تفكر بينما يخادع شيلبخ الأذهان التى لا تفكر • فلسفة الواقع كما ندركها فى الحلم هذا هو شيلبخ وكما ندركها فى المنطق هيجل • شيلبخ ينفى الفكر المجرد فى الخيال هيجل ينفيه فى الفكر المجرد • وكتحقيق للفلسفة القديمة نجد هيجل هو البداية السلبية للفلسفة الجديدة وشيلبخ هو الفلسفة القديمة التى تتصور انها فلسفة الواقع الجديد »(٤١) •

وحين ينتقد فيورباخ المثالية فانه يوضح طبيعتها الأساسية بالفقرة التالية ى نسته : « انت تفترض ان الأشياء واقعية وانها موجودة خارج ذاتك لسبب وحيد هو انك تراها وتسمعها وتلمسها ولكن البصر واللمس والسمع سوى احساسات • انت لا تدرك الاشياء بل تدرك احساساتك فقط » • ويرد فيورباخ على ذلك بان الكائن البشرى ليس انا مجردة بل رجل وامراة وان مسالة ما اذا كان العالم احساسا يمكن ان يقارن بهذه المسالة : هل الرجل والمراة احساس ام ان علاقتنا فى الحياة العملية تبرهن على عكس ذلك ؟ ذلك هو العيب الأساسى فى المثالية انها تسال وترد على مسالة الموضوعية والذاتية وواقعية او عدم واقعية العالم من وجهة نظر النظرية وحدها • مع ان المثاليين انفسهم يسلمون فى الحياة العملية بواقع « الأنا » وواقع « الأنت » بالنسبة للمثالين تصلح وجهة النظر هذه للحياة العملية فقط وليس التامل •

(جـ) الحس والفلسفة والعلم :

النقد الذى وجهه فيورباخ للمثالية المجردة وتاكيده على الحس مقابل التجريدات المنطقية جعله يعقد عقدا جديدا يربط فيه بين الفلسفة والعلم الطبيعى بدلا من الربط التقليدى بينها وبين اللاهوت ويأتى بالعلوم الطبيعية الى المقدمة لتكون أساس الفلسفة · فهو يتحدث فى كتابات عديدة عن فلسفته صابغا اياها بصفة علمية وما يطلق عليه القوانين الميتافيزيقية ليس لها صلاحية الا اذا ثبت انها قوانين العلم الطبيعى · اما من يخرج بعيدا عن عالم العلم ويستخدم مناهج لا تتفق مع مجموعة المناهج التى اثبتت نجاحها فى العلوم الطبيعية فهو يزج بنفسه فى عالم الغموض ويتوه بين سحابات اللبس اللغوى التى يموج بها عالم الفلسفة التقليدى ·

وقد كان فيورباخ على دراية بان الطريق الجديد يجب ان تتصدره الأساليب العلمية لا الخيالية ولا المنطقية وكان يفخر بوجهة نظره غير المتزمته امام كثير من الذين اساءوا فهمه وقد عبر عن شكوك لبولين Bolin بقوله : « انهم حتى الآن لا يعرفون انه ليس لدى فلسفة سوى تلك الفلسفة التى لا يمكن للانسان ان يتخلى عنها دون ان يفقد انسانيته ، كما انهم لا يعرفون ان هذه الفلسفة ليس لها علاقة مشتركة مع الفكر الفلسفى التقليدى بما فى ذلك فكر كانط ولا يعرفون ان اساس هذه الفلسفة هو العلم الطبيعى(٤٢) ·

وتعتبر بداية الفلسفة هى بداية المعرفة عموما وهى ليست بداية الفلسفة على انها شكل خاص من المعرفة متميز عن العلوم التجريبية ويؤكد التاريخ نفسه ذلك فالفلسفة أم العلوم · وقد كان الفلاسفة الأوائل علماء فى العصور القديمة مثلما الأمر فى العصور الحديثة · ومن هنا فان مهمة الفلسفة ليست تمييزا مجالها عن العلوم الطبيعية

ولكن ان تستبقى علاقاتها الوثيقة بها وان تدرك ان « النشاط التجريبى » هو ايضـا « نشـاط فلسفى » وان الابصـار هو ايضـا فكر وان اعضاء الحس هى اعضـاء الفلسفة وانه يجب ان نتفلسـف تحت ارشـاد الحواس(٤٣) ٠

نلتقى بهذه الافكار كثيرا فى « القضايا الأولية ٠٠ » فالفلسـفة هى ادراك ما هو كائن والتفكير فى الأشـياء والكائنات وادراكها كما هى يعد القانون الأعلى والشـكل الأسمى للفلسفة »(٤٤) ٠ والفلسـفة يجب أن تربط نفسـها بالعلم الطبيعى كما يجب أن يرتبط العلم الطبيـعى بالفلسـفة وهذه الرابطة المبنية على الحاجة المتبادلة وعلى الضرورة الداخلية سـوف تكون أكثر دواما ونجاحا وصدقا من الزواج غير المتكافىء بين الفلسـفة واللاهوت »(٤٥) ٠

والفلسـفة عند فيورباخ لا تصـل الى الحقيقة فى النهاية بل تبدأ بها ، وهذا هو المجرى الطبيعى والملائم الذى أخذته الفلسـفة ، ويتطلب الانتقال الى الادراك الطبيعى الى الفلسـفة ضرورة بينما الانتقال من الفلسـفة الى الادراك التجريبى رفاهيـة ٠ فالفلسـفة التى تبـدأ بالتجريبى تظل شـبابا على الدوام ، بينما الفلسـفة التى تختتم بالتجريبى فانها تصبح اخيرا عاجزة متداعية وتحل الخيـاة وذلك لأننا اذا بدانا بالحقيقة وظللنا داخلها فاننا لن نتوقف ابدا على أن نحتاج الى الفلسـفة لأن الادراك التجريبى يتركنـا فى المنتصف والفلسـفة التى تختتم بالتجريبية سـتكون على هذا محدودة بينما التى تبدأ بها سـتكون غير محدودة ٠

(د) النزعة الحسية المعرفيـة :

وتظهر المعرفة لدى فيورباخ كنشـاط عملى وكتأثير مشـترك بين الانسـان وما يحيط به ، فهى نشـاط يستوعب كيان الانسـان كله وليس

حواســه فقط ـ لقلة ادراكه ـ وانما اهواؤه ، رغباته ، مخاوفه ، آماله . وبين فيورباخ ـ وان كان لم يقدم ابستمولوجيته فى صياغة نسقية مثـل اصحاب نظرية المعرفة ـ كيف تتاتى المعرفة ؟ ما هـو معنى ان يعرف الانسـان ؟ فالمعرفة عنـده ليسـت المشـاعر او الفهم ، وانما كيـان الانسـان كله . وعلى الرغم ان فيورباخ لم يطور هـذا الجـانب من فلسـفته ـ كما يرى بعض المفسرين والشراح ـ الا اننا يمكن ان نعتبر نزعته الحسـية احدى اسـهاماته فى نظرية المعرفة . فقـد اوضح بعض النقاط الهامة بتاكيـده على النزعة الحسـية ووسـائل المعرفة ، تلك التى اثارت بعض المناقشـات والتفسـيرات التى سـوف نشـير اليها لنلقى الضـوء على جهـد فيورباخ ويوضح نزعتـه الحسـية المتعلقـة بمضـون المعرفة وطبيعة العارف والعلاقة بينهما وحقيقة المعرفة وغيرها من المســائل .

يوسـع سـيدنى هوك مفهوم المعرفة ومنهجها ليجعلها شـاملة كل فلسـفة فيورباخ الانثربولوجيـة . وهو يحاول وصف فلسـفة فيورباخ ومنهجه ، الا ان ذلك صـعب من خلال مفاهيم الفلسـفة التقليدية ـ ويدلى برأى هام للغاية ، لأنه يرى ان « لجوء فيورباخ للعلم ليس له أهمية » لأن فيورباخ يسـعى الى تاكيـد اهمية حيـاة الانسـان الشـعورية والعاطفية فى المجال الادراكى والقول بناء على ذلك ان « منهج فيورباخ بالمعنى الأوسـع هو منهج انثربولوجى »(٤٦) .

ويمكن قبـول هذا التفسـير الذى يقدمه هوك اذا تبينا الفارق بين كل من الموضوع والمنهج فالانثربولوجيـا هى الموضوع الأسـاسى لاهتمامات فيورباخ الفلسفية ، اما المنهج الذى تناول به هـذا الموضـوع فقد اشـار اليه فيورباخ نفسـه على انه حسى تجريبى وهو ما اطلق عليـه هوك اسـم « المنهج النقدى التكوينى » مما يجعلنا نؤكد ان « اسـاس منهج فيورباخ الادراكى ليس الانثربولوجيـا الفلسـفية ولكن التجريبية او الموقف

العلمى . فالتجربة الحسية ، التجربة الحسية الانسانية وليس المنطق أو العقل هى المعيار الوحيد المتاح للانسان ، ويمكن ان نمضى من الوجود الى الجوهر لكن لا نستطيع أن نمضى من الجوهر الى الوجود ، والمبدأ الأول للمنهج الفلسفى هو أن كل القضايا الفلسفية يجب ان يكون لها اصل ومضمون حقيقى فى التجربة الحسية »(٤٧) .

والتفسير الثانى يقدمه كامنكا الذى فرضت عليه معالجته لفلسفة فيورباخ ان يتناولها حسب موضوعها كل على حدة ومن ثم لم يعالج تلك الفلسفة حسب تطورها التاريخى ، وبهذا سقط فى الخلط والتناقض فى الفهم وقدم لنا تصورا مضطربا غير واضح ، يظهر ذلك فى عرضه أولا للتصور الناضج لفلسفة فيورباخ فى الطبيعة ونزعته الحسية مع انها لم تتضح الا بعد نقده لفلسفة هيجل وكما ظهرت فى « ماهية المسيحية » و « وقضايا اولية .. » و « مبادىء فلسفة المستقبل » ثم تناول كامنكا فى نفس الوقت المرحلة المثالية السابقة حيث انتقد فيورباخ التجريبين : باخمان ودروجس دون أن يعى ـ كامنكا ـ الاختلاف بين الطبيعة نظرية المعرفة فى كل مرحلة من هاتين . الا اننا لو بدلنا بالعكس اى بالمرحلة الهيجلية التى تبتى فيها المثالية معطيا الوعى الدور الأول فى اهتماماته الابستمولوجية ثم نتبع هذه بمرحلته الجديدة « فلسفة المستقبل » اى بالنزعة الحسية التجريبية ربما نكون فى الاتجاه الصحيح . ففى المرحلة المثالية وبالتحديد فى نقده لدروجس يظهر أن الحواس تعطينا الصور فقط وان الأشياء فى ذاتها تتاتى لنا فقط من خلال الفكر .

وفى المرحلة التالية من تطوره تلك التى اتجه فيها من المثالية الى نزعة حسيه تجريبيه بدأت بنقده لهيجل من اجل البدء بالمحسوس الذى يعد مصدر كل معرفة وفيها حدد فيورباخ ان كل مفهوم للمعرفة يعنى ويتطلب واقعا موضوعيا مستقلا فى وجوده عن العارف ، واننا

نحصل على معرفة المضمون المادى (الشىء) من الوعى الحس كما اننا نحصل على التصور من الفهم ونحصل على المبادىء المنطقية من العقل وذلك بتقبول النسق الكانطى الهيجلى التقليدى للمعرفة . الا ان فيورباخ يرى ان هذا النظام لا يمكن ان يبدأ بدون المضمون الحسى ، وان الادراك الحسى لا يمكن تمييزه عن القدرات الأحرى الا من خلال الاشارة الى الواقع الموضوعى الذى تتضمنه هذه المضامين .

ويؤكد فيورباخ اننا لا يمكن ان نصل الى المضمون الحسى بأدئين من المنطق او حتى من المفاهيم واذا لم تتوفر الصفة الموضوعية والمادية والتمييزات الكمية للانسان فلن يستطيع ابدا ان يؤمن بها . اضف الى ذلك ان الادراك الحسى يهيىء له المعرفة بالموجودات الحسية الأخرى ومن ثم فانه يعيد النظر فى ذاتية ردود افعال الآخرين ، ويمكن للانسان ان يحتاط من الصفة الذاتية العامة للبشر كنوع ، وذلك بملاحظة ردود فعل الحيوانات (للضوء على سبيل المثال) . الا ان فيورباخ غالبا ما كان يشير الى مراجعة الصفة الذاتية بالمعنى الأضيق بالنسبة لعلاقة الانسان مع غيره من البشر وهذا يعد جانبا آخر من تصميمه على « الانا والانت » وعلى طبيعة الانسان ككائن نوعى وتصبح معرفته معرفة تنتمى الى كل النوع أو الى كل الجنس البشرى .

وهناك مواضع فى كتابات فيورباخ تدل على أنه كان يعتقد اننا نعرف الأشياء معرفة مباشرة ، اى ان موضوعات المعرفة هى الأشياء المعروفة ذاتها والقول ان فيورباخ كان يعتقد اننا نعرف الأشياء معرفة مباشرة يعنى ان لها تاثيرا عارضا على اعضاء ادراكنا ـ حواسنا . وقد كتب فيورباخ : « ان الواقعى هو موضوع الحواس أو الحس »(٤٨) .

وفى مقال آخر يوضح فيورباخ مهمة العلم على انها تتالف من حلق موضوع علمى مما هو ليس بعلم ، وانما شىء معطى لخبرة الحواس . ويبين كامنكا ان فيورباخ فى نقده لمناقشة هيجل فى الفينومينولوجيا

لهذا الموضوع يظهر لديه خطا لسيا واضحا ، بمعنى ان خبرة الحس تعطينا الجزئيات فقط التى نكونها فى مجموعها ونثبتها فى وعينا وذلك عن طريق المفاهيم والأسماء • ومن هنا نأتى نظرية فيورباخ التقليدية للحقيقة أن التسمية هى نشاط انسانى يتحدد بواسطة النوع ، الا أن مغزى هذه التسمية هو فى نهاية الأمر ما يمكننا من ان نعثر على الأفراد والجزئيات • ان الكلمات والمفاهيم بالنسبة للوعى الحسى هو مجرد علاقات تمكن هذا الوعى من الوصول الى الشىء الفردى الذى يعد الشىء الوحيد الذى نعرفه على انه حقيقة واقعة(٤٩) •

وقد تناول فيورباخ ـ فى بعض كتاباته ـ ما هو مالوف للحواس على انه رمز للواقعية وليس للواقعية ذاتها • وهذا ما يسميه كامنكا النظرية الفيورباخية المطورة فى المعرفة « النظرية الهيروغيلفية » والتى تعني ان ما هو معروف للخبرة الحسية طبقا لهذه النظرية ليس الموضوع او العملية ، وهذا التاثير يمثل العلاقات والتمييز ، كما يمكننا من معاملة الأشياء المعروفة • الا ان هذا ـ كما يقول كامنكا ايضا ـ لم يتطور فى اعمال فيورباخ بطريقة مرضية مقبولة • ومن ثم يمكننا القول ان اسهامه فى نظرية المعرفة يكمن فى الجانب النقدى ، وفى إدراكه الواعى بأننا لا يمكن أن نصل من المفاهيم الى الوقائع ، وان المثالية يمكن فقط ان تخلق عالما وهميا ، وان الوعى لا يمكننا ان نفصله فصلا منطقيا عن الانسان « كحيوان عاطفى مادى »(٥٠) •

ومن الناحية الايجابية نجد فيورباخ يؤكد ان الوحدة المنطقية للحواس وطبيعة المعرفة ، او ان المعرفة كنشاط عملى تحتوى على العلاقات والاهتمامات الطبيعية والاجتماعية ، كما رأى أنه لا يمكنه أن يبدا البحث فى المعرفة بنقد وسيلة المعرفة او بالبحث عن مقياس لليقين يسبق تحليل المعرفة ولكنه ينظر فى العملية الواقعية للمعرفة من خلال الحواس او من خلال الحواس وارتباطها بكيان الانسان ككل •

ولا يكتفي فيورباخ بهذه النزعة الحسية ـ ليس لأنها ضد العقل (لا عقلانية) غامضة ، قائمة على اساس وشعور غامضين • فقد اكد مرارا ان الأمر ليس كذلك ، فالوظيفة الحقيقية للفلسفة ليست سوى التفكير والتعبير بوضوح ودقة عن آراء معينة من اصطلاحات عقلية • وبناء على ذلك يتحتم ان يكون الفكر جزءا متمما لفلسفته فهو يسلم بطريقة مطلقة ان الكون يغدو واضحا امام العقل • ولكنه يفترض الانسان باعتباره عقلا ذا وسام (نوافذ) وان الحواس بمثابة تلك النوافذ ، فهو فكر يتفق مع الحواس ولا ينبذها ولا يحيد بعيدا عن الشىء المدرك بالحواس بل يتمركز حوله •

ثانيا : ابعاد الانسان الفيورباخى :

يجىء الحديث عن ابعاد الانسان الفيورباخى بعد الحديث عن نزعة فيورباخ الحسية ـ خاصة فيما يتعلق بالمعرفة ـ ليؤكد الاتصال الوثيق بين تصوره الحسى للانسان سواء معرفيا او انطولوجيا • والحديث عن الانسان فى فلسفة فيورباخ يطرح العديد من التساؤلات التي تفجرت حول فلسفته الانسانية التى اثرت من التأملات والشروح والتعليقات ما يزيد كثيرا عن التى اثارتها فلسفته الطبيعية • والطبيعية هى الجوهر الذى لا يتميز والانسان هو الجوهر الذى يتميز عن الوجود والجوهر الذى يتميز عن الطبيعة هو اساس الجوهر الذى يتميز فالطبيعة عنده اساس الانسان •

وعلى ذلك يكون فهم الانسان عند فيورباخ مرتبطا بفلسفته فى الطبيعة والتطرف فى القول باختلاف احدهما عن الآخر ، كالقول مثلا بانه « مادى » فى فلسفة الطبيعة و « مثالى » فى مسائل الانسان ضد فلسفة وعكس الفهم الفيورباخى فى ربطهما معا • ولكن نظرا لاختلاف الطبيعة الانسانية عن الطبيعة الفيزيائية ، ونظرا لكثرة

التأويلات حول الأولى فلعل من الخير ان نترك الفرصة لفيورباخ ليكشف لنا بنفسه فى كتاباته عن حقيقة تصوره للانسان وعن تحديده لطبيعته من خلال الوقوف على الأبعاد المختلفة للانسان لديه وهى :

١ ـ المشاعر والجسد ٠

٢ ـ الأنا والآخر ٠

٣ ـ العاطفة والحب ٠

٤ ـ الموت والخلود ٠

١ ـ المشاعر والجسد :

يبين فيورباخ فى قضاياه لاصلاح الفلسفة ان الأصل الذاتى للفلسفة هو ايضا اصلها الموضوعى ٠ ويؤكد علينا : « قبل ان نعقل « الكيف » نحسه ، فالمشاعر والأحاسيس تسبق الفكر »(٥١) ٠٠ ومن هنا فهو اقرب الى هوسرل Husserl (١٨٥٩ ـ ١٦٣٨) من كانط kant (١٦٢٤ ـ ١٨٠٤) فالمشاعر اساس الوجود ، والوجود المجرد ليس له وجود ، والموجود بلا مشاعر ليس شيئا لانه سيكون كائنا بلا حساسية ، بلا مادة ٠ يقول فيورباخ : « بلا حد ، بلا زمن ، بلا عذاب ليس ثمة كيف ولا قدر وايضا ليس ثمة روح ولا عاطفة ولا حب ، فالكائن مجموعة من « المطالب » لا تكتمل ، وهو هذا النحو فقط يمثل الكائن الضرورى ان وجود بلا « مطالب » لا حاجة اليه ، ومن هنا فالكائن المحروم من كل مطلب (= حاجة need) لا يشعرنا ايضا (بالحاجة) الى الوجود ، الكائن الذى لا يتعذب ، الكائن الذى ليست له مطالب ولا حاجات ليس انسان ، يستحق الوجود من يستطيع ان يتعذب ، ان كائنا بلا الم ، بلا كينونة ليس شيئا ، انه كائن بلا حساسية ، بلا مادة(٥٢) ٠

ان هـذه الفقرة وما سيتلوها من استشهادات تبين لنا اهتمام فيورباخ بتلك الجوانب التى طالما اغفلتها الفلسفات العقلية ، التى جعلت ماهية الانسان هى التفكير والعقل المجرد بينما هبطت بالمشاعر والغرائز الى مرتبة دنيا ، او استبعدتها كلية ، حتى جاءت الفلسفة الوجودية التى اهتمت بتلك النواحى التى تجاهلتها العقلانية . ويبدو فيورباخ هنا سابقا على الوجودية ومرهصا بها قبل كيركجوور ونتيشه . ينتقد فيورباخ الفلسفات المجردة العقلانية المضادة للشعور والحياة فيقول : « ان فلسفة لا تحتوى على اى مبدأ متفعل هى فلسفة تصادر على وجود بلا ديمومة ، على كيف بلا احساس ، بلا كينونة ، على الحياة بلا لحم ولا دم ، ان هذه الفلسفة مثل فلسفة المطلق لابد ان تكون ضد التجريب وضد المحسوس »(٥٣) .

ومن هنا ممكن ان نضم فيورباخ الى فلاسفة الحياة مثل دلتاى وبرجسون وفلاسفة الشعور مثل هوسرل ، يقول : « ان ادوات الفلسفة واعضاؤها الجوهرية هى : الراس مصدر الفاعلية والحرية ، والفؤاد مصدر الشعور والعاطفة والمحدودية الحسية ، الفكر هو مبدأ المدرسية ، الحس مبدأ الحياة . فمن حيث الوجود يتحد الحس والفكر ، الانفعالية مع الفاعلية حيث الخياة والحقيقة »(٥٤) .

ويظهر ذلك أيضا فى حديثه عن (مبدئه « الغالى ـ الجرمانى ») او الفرنسى الالمانى : فالفيلسوف مثل الفلسفة ـ عليه العناية بالعنادر الذاتية مثل العناية بالموضوعيه تماما ـ كى يكون حقيقيا ، ولكى يكون الفيلسوف متفقا مع الحياة والانسان يجب عليه ان يكون من دم . غالى (فرنسى) ـ جرمانى ، وكما يقول ليبنتز : « (اذا قارنا الالمان بالفرنسيين راينا) عند الفرنسيين حيوية اكبر فى الفكر المبدع مقابل دقة وتماسك عند الالمان ، ويمكن القول بحق ان المزاج الاكثر ملائمة للفلسفة هو المزاج الغالى ـ الجرمانى ، واذا كان الطفل اباه

فرنسيا وأمه المانية فلابد أن يؤدى هذا النتاج الى عقل فلسفى جيد » فان فيورباخ يقول هذا صحيح تماما ويكفى ان نجعل الأم فرنسية والأب المانيا • ان الهام الفؤاد « وهو مبدأ مؤنث حسى مقر المادية » (فرنسى) • أما الفؤاد يضع ثورات ، الراس يضع اصلاحات ، الراس يضع الأشياء فى حالة ثبات ، الفؤاد يضعها فى حالة حركة ـ وحيث توجد الحركة ، الانفعال ، الهوى ، الدم ، الحساسية تقيم الروح »(٥٥) •

والفلسفة الجديدة تتعامل مع الوجود ليس بالفكر ولكن بالحواس ومن هنا « فالوجود الذى يستحق هذا الاسم » هو وجود الحواس ، الحدس ، الشعور الحب • فمن خلال الشعور العاطفة ، الحب يملك الـ هذا المفرد قيمة مطلقة ولكن بما ان الـ « هذا » ليس مطلقا الا فى الحب لذا ففى الحب وحده وليس فى الفكر المجرد فيكشف سر الوجود ، الحب انفعال والانفعال وحده محك الوجود ، فالموضوع هو موضوع واقع او ممكن للانفعال »(٥٦) ••

تستند الفلسفة الجديدة الى الشعور ففى الشعور والعاطفة يتعرف كل منا على حقيقتها ، فالفلسفة هى « الشعور فى الوعى » والشعور لا يريد موضوعات وكائنات مجردة ميتافيزيقية او لاهوتية ، انه يريد موضوعات وموجودات واقعية حسية »(٥٧) ومن هنا يدعو فيورباخ الى وحدة العقل والقلب ، الراس والفؤاد ، فالوحدة المطابقة للحقيقة وحدة الراس والقلب • والفلسفة الجديدة اذ تجعل الموضوع الأساس والأسمى للفؤاد « الانسان الموضوع الأخير والأسمى للفهم وتؤسس وحدة عقلية للراس والقلب ، للفكر والحياة ، فى حين كانت الفلسفة القديمة تبدأ بقضية « انا كائن مجرد ، كائن مفكر وبالتالى جسدى ليس منى وليس ملكا لجوهرى ، وتنكر حقيقة الجسد ، فاننا نجد فلسفة فيورباخ وهى هنا تتفق فى اعترافها بحقيقة الجسد

مع الوجودية وفلسفة الوجود فتبدأ من الواقع الحسى والجسد ، يقول : فى الفقرة [٣٩] من مبادىء فلسفة المستقبل : « انا كائن حسى وجسدى هو آناى ، جوهرى » (٥٨) .

كذلك يؤكد فى مقالته « فى بداية الفلسفة on the Beg iuning of the Izhilosopln التى يتضح فيها الاعتراف بحقيقة الجسد الوجودية والتاكيد على الأنا عيانية ومادية حقيقها الجسد . فالانا عيانية ومادية والانسان طبيعى فيزيقى حسى : انك فيزيقى بكل ما تحمله للكلمة من معنى ولو فقدت حواسك ستصرخ فى الم عظيم آلاف المرات يوميا ستصبح ناقصا اذا فقدت حاسة من الحواس »(٥٩) واذا كان فقدان حاسة من الحواس عند فيورباخ يمثل نقصا فان فقدان الجسد عدم ، ورفض الجسد انتحار ، فالجسد مقولة اساسية فى الفلسفة الفيورباخية ، تظهر اعلى صور الاهتمام به فى رد فيورباخ على شترنر حيث يعترف بالأهمية الكبرى للجسد ويساوى بين انكار الجسد والانتحار « فمثلا اذا لم اعترف بجسدى ، اذا فصلته عنى ، اذا استشعرت فى العمليات التى يقوم بها جسدى سدود أو تناقضات تتعارض مع موقعى واذا عمدت ـ بكلمة واحدة ـ الى رفض جسدى ساكون قد اتجهت شطر الانتحار »(٦٠) .

وينبغى علينا فى هذا السياق الاشارة الى موقف فيورباخ من مشكلة « النفس والجسد » كما ظهرت فى فلسفته الحسية . لقد انطلق فيورباخ ليلعن من خلال الحساسية مشكلة النفس والجسد التى شغلت الفلسفة الحديثة منذ ديكارت حيث تعمقت هذه المشكلة وادت الى ثنائية خطيرة شطرت الانسان والعالم والفكر الأوربى بعمق وبدات محاولات تجاوز هذه الثنائية اما بتغليب الجسم والعالم والمادة والتجريب أو بتغليب النفس والانسان والفكر او بظهور واحدية محايدة تجمع بينهما فاذا كانت الفلسفة المجردة قد وقفت حائرة امام مشكلة

التاثير المتبادل بين الجواهر المختلفة كتاثير الجسد على النفس فانها لم تكن لتستطيع حل المشكلة على الاطلاق ، لأنها جعلت من تلك الجواهر كائنات عقلية مجردة والغت الحساسية التى يمكنها وحدها ان تحل سر التبادل بينهما . ان الفهم المجرد يفصم عرى الوحدة الطبيعة بين الجسم والعقل وهو يعزل كلامنهما عن الآخر بطريقة مصطنعة ليجعل منها جوهرين مستقلين ثم يحاول بعد ذلك ان يؤلف بينهما بطريقة مصطنعة. ايضا لأن هذه المحاولة تتطلب تحديدات مجردات يجرى فيها الفكر البعيد عن الواقع على هواه ، اما الحساسية فلا تغفل عن الروابط الفعلية القائمة بين الجسد والنفس ولهذا فانها لا تعترف بالمشكلات باسرها لأنها نجمت عن انفصال مصطنع .

هكذا يرفع فيورباخ مشكلة النفس والجسد بالرجوع الى الموقف الطبيعى الذى يبدو بديهيا للانسان السوى فجسدى معطى لى بصورة مباشرة ونحن متحدان وحدة اصلية . واختلاف الانسان عن الحيوان لا يقوم على الفكر وانما يقوم على كيان الانسان كله ، « ان الانسان لا يختلف ابدا عن الحيوان عن طريق التفكير وحده ، بل ان كيانه كله هو الذى يفرقه عن الحيوان ومع ذلك فان الانسان الذى لا يفكر ليس انسانا ، لا لأن التفكير هو السبب ، بل لأنه هو النتيجة الضرورية والخاصية المميزة لماهية الانسان ولسنا بحاجة هنا ايضا الى تجاوز مجال الحساسية لكى نعرف ان الانسان كائن يتفوق على الحيوان(٦١) .

يزيد فيورباخ الأمر وضوحا فيبين ان حساسية الحيوان جزئية ، اما حساسية الانسان فهى كلية ، وهى لهذا تنطوى على التعقل كما تنطوى على الحرية التى تمكنه من ان يسلك سلوكا غير حيوانى . صحيح ان حواس الحيوان اكثر حدة من حواس الانسان ولكنها تكون كذلك فى علاقتها باشياء معينة مرتبطة ارتباطا ضروريا بحاجاته .

وهـذا التحديد الذى يقصرها على أشياء معينة هو الذى يزيدها حدة ، ان الانســـان لا يملك حاسـة الشـم التى يملكها كلب الصيد أو الغراب ، لكن السـبب فى هـذا يرجع الى ان حاســة الشـم عنـده أشمل واكثر حرية بحيث لا تكترث بالروائح الخاصـــة ، واذا اتســع مجال الحاسة وارتفعت فوق الحدود الجزئية والارتباط بالحاجة فقط ارتفعت الى مستوى الأهمية والكرامة المسـتقلة والنظرية : ان الحس الكلى هـو الفهـم والحســاسية الكلية هى العقل(٦٢) .

ويستطرد فيورباخ فيقول ان للانســان معدة انسانية لا حيوانيـة . ولهذه الحقيقة معنيان : فهو لا يقتصر على انواع معينـــة من الطعوم والأغذية كما انه متحرر من النهم الذى ينقض به الحيوان على فريسته : « اترك لانســـان رأســه واعطه معـدة أســد أو حصـان وستجد أنه كف عن ان يكون انســانا . ان المعدة المحدودة لا تلائم الحس المحدود ، اى الحس الحيوانى . ولهذا فان العلاقة الأخلاقية والعقلية التى يربط الانســـان بالمعدة لا تقوم الا على التعامل مع المعدة بوصفها كيانا بهيميا ومن يوقف الانسانية عند المعـدة ومن يضع المعدة فى زمرة الحيوانات فانها يفوض الانســـان حق التوحش فى المـأكل(٦٣) . وفى هـــذا الســياق يمكن تفســير عبارة فيورباخ الهامة « الانسـان هو ما يأكل Man what he eat's بمعنى أن الانســـان هو جملة اختيارات وان كانت تنطلق من قاعدة حسـية الا انها تخضـع لضروب متنوعـــة من التكيف والتوجيه والانتقاء . فأذا كانت الفلسفة القديمة فى تناقض ونزاع مـع الحواس عامـة (والجسـد خاصة) بقصـد منع التمثلات الحســـية من تلويث المفاهيم المجردة فالفيلســـوف الجديد يفكر فى انسجام وتوافق مع الحـواس . بينما كانت الفلسـفة القديمة تقر بحقيقة المحسـوس ولكن بطريقة مجردة غير واعية نجد الفلســـفة الجـــديدة تعترف بحقيقـــة المحسوس فرحة مبتهجة بطريقة شـعورية(٦٤) .

٢ ـ الأنا والآخـر :

الحديث عن الأنا والآخر حديث عن التحول من الفردية المنعزلة الى الجماعية وهو حديث يمس فى نفس الوقت ـ اهم مشكلة من مشاكل الفلسفة الوجودية ، مشكلة المشاركة والاتصال بين وعى وآخر وهو يمثل اتجاها معاصرا « فلسفة الحوار » ويعد الحوار او الاتصال علما من أحدث العلوم الانسانية والاجتماعية . ونجد عند الوجوديين بداية هـذا الاهتمام المعاصر ، حيث يعالج ياسبرز ذلك فى المجلد الثانى من كتابه « الفلسـفة » وبرديائيف فى عـدد من كتبه وفى مقدمتها « العزلة والمجتمع » وكذلك الفيلسوف المعاصر مارتن بوبر M. Buber ، الذى يرى فى كتابه « بين الانسان والانسان Between man and man ان فيورباخ يثير مسالة غاية فى الأهمية بالنسبة لعصرنا وهى حديثـه عن الانسـان ، وليس الانسـان كفرد ، لكن الانسان مع الانسان او الأتصال بين الانسان والآخر « والأنا والأنت » فالفرد لا يملك ماهية الانسان فى ذاته فكينونة الانسان لا توجـد الا فى المجتمع فى وحدة الانسان والانسان تلك التى تستقر على أساس حقيقة الاختلاف بين « الأنا » و « الأنت » . ويؤكد « بوبر » مدى تحمسه لهذه الأفكار التى اعطته قوة دافعة فى شبابه(٦٥) .

وترتبط فكرة « الأنا والأنت » بالحب ، فالحب يتصل اتصالا وثيقا بالشخصية وهو الوسـيلة التى تخرج بها « الأنا » من اكتفائها الذاتى فى طلبها « لأنا أخرى » فالمطلب الأسامى للانا هو الاتصال الروحى بالأنت اكثر من مواجهة الموضوع . وكما يقول بردياثيف : « لا يحدث لاتصال الروحى الحقيقى والانتصار الحقيقى على العزلة الا عنـدما تتوحد « الأنا » مع الـ « الأنت » فى حالة الحب والصداقة »(٦٦) . والدين أيضا عند برديائيف لا يوحد فقط بين الله والانسان ولكنه رابطة أنباسية بين الانسان وبين جنسـه ايضا(٦٧) . ويوضح ذلك فى « أنه فى أعماق العزلة ينمو فى الانسـان الشعور بالشخصية واصالته وتفرده فيتوق الى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل فى اتصال روحى مع انا آخر ..

مع الـ « انت » أو الـ « نحن » ، والأنت تتلهف الخروج من سجنها لكى تلتقى بأنا اخرى ولتجعل من نفسها شيئا واحدا مع هذه الأنا »(٦٨) .

ونجد لدى فيورباخ اصول فكرة « الأنا والأنت » التى ارهص بها قبل فلاسفة الوجودية . وهناك ثلاث مراحل مر بها التصور الفيورباخى للعلاقة بين الأنا والأنت يمكن ان نتتبعها على الوجه التالى :

١ - فى الفترة المثالية كان فيورباخ لا يتصور اى لقاء حقيقى بين البشر الا ذلك الذى يتم فى الفكر ، واى اتصال حسى او اجتماعى بين البشر ليس الا انعكاسا لوحدة ذهنية يمكن تحقيقها على مستوى العقل la Raison .

٢ - فى المرحلة الثانية جعل فيورباخ من الانسان كائنا لا محدود يشيع فى كل انجازات الانسان ، فالانسان وهو يعرف ، وهو يحب ، وهو يريد يصبح انسانا ومن اجل هذا يتجاوز ذاته كفرد ليصبح انسانيا وقد كان فيورباخ يمهد منذ هذه المرحلة الى لقاء « الآخر L'autre » لكنه آخر بالضرورة شبيه بى ، اما الثانى لقاء « أنت » وهو « اللقاء الذى يقوم على الحوار » الذى يربط بين طرفين (الأنا والأنت) فى علاقة قوية لم يكن قد تبلور بعد ، كما سيحدث عام ١٨٤٣ وقد كان تحطيم مقولة « الجنس البشرى » فى هذه المرحلة هو الذى سمح بتعقل حقيقة اللقاء المحسوس للذوات .

٣ - وفى المرحلة الثالثة اصبح « الأنا » بالنسبة لفيورباخ اساسا هو « الرجل » اما الأنت فهى « المرأة » ، ويبدو ان الطابع التجريبى الواقعى للفلسفة الجديدة قد سمح لفيورباخ بجعل الحقيقة البيولوجية العضوية حقيقة مطلقة . وبالنسبة لفيورباخ لا يوجد كائن انسانى فى ذاته

etre humain en son esrrit فلا وجود لشىء ما فى كل روح انسانى يجعل هـذا الكائن يتميز بالنوعية الانسانية . يقول فيورباخ : « اطع الحواس فانت ذكر من قمة راسك الى قدميك ان « الأنا » الذى تعزله « فكر » عن كينونتك الحسـية والذكرية لهو نتاج للتجريد ، لديه قدرا من الحقيقة يتساوى او يقل عن فكرة المـائدة الأفلاطونية المتميزة عن الموائد الواقعية ولكن تذكر فانت تتجه اساس وبالضرورة الى انا أخرى او كائن آخر هو المرأة .

ان هـذا المثال التجريبى للجنس الذى يستخدمه فيورباخ يبين كيف ان المطلق بشكل عام لا يكمن فيما يحتويه الفرد فى ذاته ولكن فيما ينطوى عليه من نداء للآخر ، من تبعية او اختلاف ، ولا يصدق هـذا فحسب على العلاقات العائلية والاجتماعية المختلفة بين البشر ، ولكن يصدق ايضا فيما يتعلق بالتطلع الى المعرفة »(٦٩) يقول فيورباخ : « أنا لا استطيع ان اشـعر بنفسى او ان اتعقل ذاتى كرجل او كامرأة دون ان اتجاوز ذاتى دون أن اربط هـذا الاحساس او الشـعور للذات بمفهوم كائن آخر متميز ومع ذلك يكون مقابلا لها . فالأنا فى المفهوم الفيورباخى يمثل عموما الآخـر ، وهو يمثـل فى عين اللاهوتى او الفيلسـوف المثـالى النفى negation ومن هنا تظهر الازدواجية الفيورباخية التى تقابل الراس والحسـية الفرنسـية بالروحانية الألمـانية وظاهر الفـكر بباطنه والدين بالفلسـفة .

ومن الطبيعى فى نهـاية الحديث عن « الأنا والأنت » ان نتذكر « اوحد » شترنر الذى رفض « الانسان » الفيورباخى باعتباره تجريدا . فاذا كان شترنر يرى ان الأوحد متميز لا نظير له Unique gnlomporble غير مقارن فان فيورباخ يرى انه اى « الأوحد » ذو طبيعة مذكرة واذا قال الأوحد « انا اكثر من انسان » يرد فيورباخ : لكن هل انت اكثر من

ذكر ؟ أليست انيتك مذكرة ؟ وتوضح لنا الفقرة التاسعة من « ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وصفاته » مفهوم « الأنا والأنت » ٠

« انت ذكر من الرأس الى القدمين ، ولكنك كذكر تنتمى أساسا وبالضرورة الى أنا ، او الى وجود اخر ، الى المراة ولكى اعرف كفرد ينبغى أن تشمل معرفتى فى نفس الوقت المرأة ، ان معرفة الفرد هى بالضرورة معرفة الفردين ، لكن اثنين ليس له تحديد أو معنى بعد اثنين تاتى الثلاثة ، بعد المرأة الطفل ، لكن هذا الطفل هل هو ايضا أوحد غير مقارن ، لا ان الحب يدفع الى زيادة الطفل والحب الذى يقتصر على طفل وحيد يصبح نقصا فى الحب تجاه أطفال آخرين ممكنين ٠ وقد يصبح نقصا فى الحب تجاه هذا الطفل الأوحد الذى يتمنى أخا صغيرا او اختا صغيرة »(٧٠) الأنا والأنت بالضرورة تتطلب الحب والعاطفة ٠

٣ ـ الحب والعاطفة :

ان أصدق العلاقات بين الأنا والأنت هى علاقة الحب ٠ ان حبك للآخرين يدلك على نفسك وان الحقيقة تتكلم معنا وليس من خلال ذاتنا المنكفئة على نفسها وانما من خلال الآخرين ٠ فالأفكار تتولد من الاتصال بين انسان وآخر ومن الحديث بينهما ٠ فشخصان يعدان أمران أساسيا لانجاب شخص ثالث من الناحية الروحانية ومن الناحية الجسمانية (الفيزيقية) ان الانسان مع الانسان هو المبدأ الأول والأخير للفلسفة وللفلسفة الكلية ذلك ان جوهر الانسان موجود فقط فى وحدة الانسان مع الآخر وهى وحدة مبنية على الاختلاف الحقيقى بين الأنا والأنت وحتى على مستوى الفكر فأنا باعتبارى فيلسوفا أعيش بين الآخرين ٠

وهذا ما يتضح فى أول واهم كتابات فيورباخ والذى أثر فى مجرى حياته كلها « تأملات حول الموت والخلود » الذى يقول فيه : « غير صحيح

القول بانه الانسان يوجد لنفسه ويحيا بمفرده ان « وجوده » لنفسه يتساوى مع « العدم » فالذى يقول موجود exister يعبر بهذه الكلمة البسيطة عن كثرة العلاقات المتبادلة ويجد نفسه فى تركيبات عديدة مع اكثر من وجود ومن يقول « العدم » Neat او اللاشىء rien عبر بهذه الكلمة عن العزلة التامة L'isolation parfaite (٧١) أن الانسان يحب ، بل هو مجبر على ان يحب والحب هو الوحدة بين البشر ٠

عندما نحب ، لا نحب عبر شخصنا لكن عبر جوهرنا الذى هو جوهر الآخر ، ويتكون من ذلك رابطة جوهرية بيننا وبين الآخر حين نحب نصبح اكثر ثراء واكثر عمقا وأكثر قوة من الشخصية المجردة ٠ الحب هو اندماج الجوهر والشخصية ومن هنا فان بعض كبار الصوفية فى العصور الوسطى كانوا على حق حينما قالوا : « اذا شعرت بالحب ستستطيع ان تقول انك شعرت بالعالم كله ويضيف فيورباخ الى ذلك : عندما تعترف ذهنيا وجدليا بالحب تستطيع ان تقول انك تعرفت على الكل ، تستطيع ان تعرف الله ، الموت »(٧٢) ٠

ان اروع ما فى الحب هو تلك القوة التى يتاكد بها « واقع الكائن الاخر » فالحب هو الشهادة فى كل كائن حى على استحالة الحياة المنعزلة ٠ ان حب الآخر ، حب الغير بوصفه غيرا مغايرا يدعونا الى الخروج من ذاتنا ، الى تحطيم حدودنا الخاصة الى تخطى انفسنا ، فانما بالحب تشعر قطرة الماء ان البحر كله مشغول بنشدانها ٠ وهكذا يجد كل كائن فى غيره مفتاح ذاته فينكشف له الدور الذى يستطيع ان يلعبه فى كل اوسع منه ويصبح منه الحب دربة على طريق عشق العالم (٧٣) ومن هنا فان الحقيقة التى سيشهدها العالم فى المستقبل كما يقول فيورباخ هى المحبة الملموسة بين الانسان واخيه الانسان ٠

الحب ارتباط وتواصل ٠ ومن الأفضل عند فيورباخ بدلا من القول بأن الله يحب أن نقول الله هو الحب وعلى هذا النحو نثرى ونوسع

مفهوم الله . فالحب هو مشاركة وانسجام ، ارتباط وتواصل(٧٤) فالحب قانون الوجود يعطى له فيورباخ نفس الصفات التى يعطيها هراقليطس للوغوس ، فهو لا يكون الحرارة والدف فحسب للمحافظة على الوجود بل هو نار تدمر ، لا اثباتنا فحسب بل نفينا أيضا ، يخلق ويحرق يبنى ويهدم ، يقرر ويلغى ، يعطى الحياة ويفنيها ، الحب هو فى نفس الوقت وجود وعدم ، حياة وموت(٧٥) .

الحب فى اللغة الميتافيزيقية هو ان نهتم بالشىء ، هو الرغبة فى امتلاك هـذا الشىء ، هو الأمل فى وجوده او تدميره ، الحب اذن هو الوجود الذاتى والموضوعى ، فنحن لا توجد الا فى كوننا نحب ، ووجودنا لا يتحقق الا اذا أعطى الواحد منا نفسه الى وجود آخر ، انه موت حب الذات ، ومن هنا ارتبط « الانا والأنت » فنحن لسنا شـيئا مادمنا منفصلين عمن نحب »(٧٦) ولا نكون الا حين تدخل انفسنا داخل من نلحب ، ان الحب هو تلاقى الأنا والأنت دون واسـطة ، ومعنى هـذا ان العلاقة التى تنشأ بين المحب والمحبوب هى علاقة مباشرة ولا تسـتند الى حدود او وسائط او حلقات اتصال . ان العجز عن الحب ينبع من فقر الشخصية، فمن السـهل على المرء حين تكون ميوله محدودة ان يشبعها بكل بساطة دون ان يشعر بأدنى حاجة الى الآخر « واما حين يشعر الانسان بأن لديه الكثير من الميول التى لم تتحقق بعد وحين يحس فى أعماق نفسه بما ينطوى عليه وجوده من نقص فهنالك تنشأ فى النفس الحاجة الى الآخر »(٧٧) .

ومن الحب نصل الى فكرة المرآة عند فيورباخ وهى فكرة زاد الاهتمام بها حاليا ، وان كانت ترجع الى افلاطون وهى تظهر لدى هيجل فى العصر الحديث وان كانت اكثر وضوحا عند فيورباخ ، فالانسان يرى نفسه منعكسة من خلال « الأنا » Moi كما لو كانت مرآة ، وهذه الأنا لا تكون ممتلئة بل خاوية فى أعماقها ، رغم مظاهر الغنى وبالتالى لا تجد نفسـها ومن ثم يولد التناقض واللا معنى واذا حدث العكس ووضعنا

الأنا هى أشـياء حقيقية أعلى منها وليس دونها . فسوف يكون لها الحق فى الوجود والاسـتمرار حتى آخر حياتها ، فالأنا المتحررة التى تتعلق باشـياء أعلى منها تعكس عليها صورة الجمال والقوة »(٧٨) .

وفى فكرة المرآة يرتبط مفهوم الحب عند فيورباخ ـ وهو يتمثل فى الآخر الذى اخلع عليه من ذاتى ـ بفكرة الله التى تتمثل فى النوع الانسانى . فالله والآخر كلاهما اسقاط لصفات الانسان على الآخر وتمثل لله فى المرآة هى صورة النوع ، وعملية القلب هـذه هى نفس ما قام به الشـاعر اراجون فى تناوله للحب الصوفى الذى يستبدل الانسان بالله . فقد تناول اراجون الحب الالهى من خلال منظور مادى فى « احاديث حـول مجنون اليزا » يقول : « اننى احاول مع الصـوفية القيام بنفس ما فعله ماركس مع الجدل الهيجلى حين وضعه على قدميه ويعطى مثالا على ذلك بقول ابن عربى : « ان الانسان لا يحب فى الواقع احدا غير خالقه » ، ويرى اراجون أن نقلب الفكرة فنقول : « ان من يحبنى يخلقنى » وبهذا نضع الفكر الصوفى على قدميه . وهـذا يعنى لدى بالطبع ان فى موضوع حبى ـ المبدأ الذى به خلقت . وهو على آية حال يحول التصوف عن الله الى المرآة واجدا فيها تفسـيرا لمـا هو الشعر »(٧٩) .

وعلى هـذا يمكن القول ان اراجون لم يفعل الا ما فعله فيورباخ حين نفى أن الله هو الحب واستعاض عن ذلك بصيغة « الحب هو الله ». الا ان جارودى يرى أن الموقفين مختلفان : « فكما ان عكس ماركس لجدل هيجل لا يتماثل مع عكس فيورباخ لهذا الجدل ، كذلك لا يتماثل عكس اراجون للصوفية مع عكس فيورباخ للحب المسيحى »(٨٠) .

ان تحليل عملية « القلب » الفيورباخية التى ما فتىء فيلسوفنا يؤكدها وهى الانتقال من الايمان الى الحب ، أو كما يقول الانتقال من مملكة الأحلام النظرية التأملية والدينية الى بلاد الحقـائق من الوجود المجرد الى الوجود الحقيقى الكامل هـذا الانتقال يتخذ أيضا صبغة دينية

ويكفى هنا بيان نقده لموقف المسيحية من الحب والزواج لتحديد تفسيرنا لفهمه الدينى للحب • ان المسيحى الذى يوطن نفسه فى حياته الروحية على ان يحيا بلا جنس ويستبعد ذلك من حياته الأرضية انما يرغب فى الجنة التى تخلو من المعوقات للمتع المادية ويبذل الجهد فى الاستعداد لهذه الحياة حيث لا يوجد ما يصدم غرائزه »(٨١) •

ونجد فى النقد التالى للفهم الكاثوليكى ـ ان تحليل فيورباخ ابعد عن المادية واكثر اقترابا من المثالية بمعناها الأخلاقى ليس الانطولوجى او المعرفى ـ صحيح ان الحب انانى ، بمعنى أن المحب لا يحب الا ما يسره ويسعده أى أنه لا يحب شيئا الا وهو يحب فى نفس الوقت ذاته(٨٢) • الا ان فيورباخ يميز بين « الحب الأنانى النفعى » و « الحب غير النفعى » فى الحب النفعى يكون الموضوع محظية betaire أما فى الحب المنزه فالموضوع هو حبيبه القلب Bien - aimee فى الحالتين انا أسعد ، لكن فى الحالة الأولى اخفض كيانى الى جزئية ، فى الثانية العكس اخضع الجزء « الوسيلة » الى الكل ، الى الكيان وهذا هو السبب فى أننى لم أرض الأجزاء منى ، ولكن هناك فى حالة الحبيبة الحقة « أرضيت نفسى وأسعدت كيانى كلية وباختصار فى الحب النفعى أضحى بالأعلى وبالتالى احول متعة عالية الى متعة دنيا بينما فى الحب الخالص المنزة اضحى بالأدنى من أجل الاسمى »(٨٣) •

« ان الحب هو المبدأ العملى الهام وهو المحور الذى يدور حول العالم عند فيورباخ فيما يرى « جوستاف فتر » ان الحب يتبغى ان يكون حبا أساسيا ويتسم بالصدق والقداسة والقوة • واذا كانت الطبيعة الانسانية هى أسمى الكائنات فان أسمى القوانين واولها ينبغى ان يكون حب الانسان لأخيه الانسان أى علاقة الطفل بأبويه . الزوج بزوجته ، علاقة الأخ والصديق ، وبصفة عامة الانسان بالإنسان وباختصار كل العلاقات الأخلاقية دينية • وعندما قال فيورباخ ان الله فكره الأول والعقل تفكيره الثانى

والانسان تفكيره الثالث فالدلالة أن انسانية فيورباخ لم تتخل عن أصلها الديني »(٨٤) .

ويربط فيورباخ بين الحب والموت . فالحب والعطاء devouement لا يكونان تامين اذا لم يوجد الموت Mort (أى الا اذا تصورناهما حتى الموت) وهذا يعنى أن الانكار الروحى للأنا يجب ان يصحبه انكار مادى ، الموت والحب Mort et amours مقطع واحد بالصدفة هو الذى ميز بين الكلمتين . فكرة الحب وفكرة الموت هما فى أعماقهما واحد : انتم تحبون هذا يعنى انكم تتنازلون عن الأنانية . فانكم فى حب الشئ تحبون انفسكم ووجودكم ، اى كلما عشنا فى الحب والعطاء نعيش فى انكار الذات وفى تأكيد انا اخرى نحبها . ليس لنا وجود الا بعطائنا بحبنا الذى نكنه للآخرين فان كل الحياة الفردية تتكون من نسيج من العطاء والحب والاهتمام اذا تمزق كشف عن انانيتنا وعندئذ نموت(٨٥) . الموت إذن تجلي للأنا ـ فيما تسميه الفلسفة ـ الوجود لذاته لأن ما تهتم به الأنا اثناء الحياة يقطع الصلة بغيرها وبالتالى تنطوى الأنا على نفسها ، هذه الأنانية تموت فى اللحظة التى تبدأ فيها .

ويفسر بدوى العلاقة بين الحب والموت تفسيرا فيورباخيا تماما ويكاد ينطق نفس عبارات فيورباخ حين يقول : « ان تفسير العلاقة بين الحب والموت يقوم على أساس الزمان ، فان الشعور بالزمان وهو مصدر الادراك يبلغ اقصى درجة من السعة فى لحظات الحب . بل لا تكاد توجد لحظة أخرى يبلغ فيها عمق الشعور ما يبلغه فى لحظة الحب العليا ، والشعور بالزمان هو شعور ـ فى الآن نفسه ـ بالفناء وعلة كل فناء ، فاذا كان الشعور بالزمان يبلغ اوجه فى الحب فمعنى هذا ايضا ان الشعور بالموت يبلغ اقصاه فى الحب ومن هنا ارتبط الموت بالحب أوثق ارتباط(٨٦) . والواقع ان الموت لا يصبح مشكلة حقيقية

تستولى على مجامع النفس الا حينما يرتبط بالحب · الم يقل جبرابيل مارسيل على لسان احدى شخصياته الروائية : ان من احب شخصا فكانما يقول له : « انك لن تموت قط بالنسبة لى » ·

٤ ـ الموت والخلود :

تختلف معالجة فيورباخ لمسالة الموت والخلود عن معالجة كل من الميتافيزيقيا والدين لها · يتضح ذلك فى هـذه العبارة التى تحدد موقف فيورباخ من الموت ، فى ايجاز دقيـق كتب يقول : آخيل Achille كنت حقيقيا فى كل سذاجتك النصف وحشـية ياأخيل المجيد ، البطل ، كنت نموذجا للقومية اليونانية عندما تحدثت فى تنهيدة الموت الى يوليس Ulysse فى مملكة الخيالات تحت الأرض عندما أدليت بهذا الاعتراف الحزين المرير : كنت افضل أن اكون خادما لمزارع بسيط فوق الأرض على أن اكون ملكا فى عالم الموتى ·· يا آخيل كم كانت مختلفـة طريقتك فى الرؤية والفهم عما فوق الطبيعة »(٨٧) ·

ان حديث فيورباخ عن الموت حديث حى يرتبط مباشرة برباط وثيق مع الوجودية المعاصرة حيث يتاكد لمن يقرأ « تاملات حول الموت والخلود » انه أحد مصادرها فى مشكلة الموت · وذلك فى قوله : « ان موتنا المـادى ليس الا نذير أخير لموتنا الداخلى » الموت يكمن فى دمنا ، فى اعصابنا ، فى مخنا فى قلبنا فى كل اعضاء جسمنا ، فى كل خلية فى الجسم الانسانى ، عندما يموت جسـمنا باكمله لا يكون ذلك الا جزءا من موتنا الداخلى ، يحدث اضطرابا بداخلنا ، ذلك الفراق ، التلاشى ، الانقسام ، لا ينقطع فالموت لا ياتى من خارجنا كما جاء فى لوحات القرون الوسطى فى شكل هيكل عظمى بيده شوكة كبيرة ، ولا فى شكل جلن يقود حصان يحمل عليه الروح ، ولا جلن باجنحة جميلة كما عند اليونان ، فالموت ياتى من وجودنا نحن وينبع من اعماقنا الداخلية »(٨٨) ·

ولكن حقيقة الموت ليست شيئا خارجيا تماما على الحياة وانما هو معانق لها ، متداخل معها ممتزج بها ، فليس « موتى » واقعة غريبة على ، من شانها ان تتسلل الى وجودى فى لحظة اقتراب اجلى وانما هو حدث واقعى ماثل فى صميم حياتى منذ البداية وكانما هو واقعة مستمرة لا تكاد تنفصل عن فعل وجودى نفسه .. لقد كان الموت عند هوميروس وسائر رجال التراجيديا اليونانية القديمة تحقيقا للمصير واكتمالا للحياة فالموت بمعنى من المعانى ضرب من الاكتمال او الكمال ، ومعنى هذا ان الموت هو حالة امتلاء يقول ريلكه : « ان فى مشيتنا دائما ما ينطق بأننا فى طريقنا الى الرحيل ، وهكذا نعيش لكن لا نلبث ان ننصرف ماذونا لنا بالرحيل .. وربما كان عدم البقاء هو المعنى الأوحد لهذا الوجود »(٨٩) .

يتضح هذا بصورة جلية حين نعرض لتصور تولستوى للموت الذى يقترب بل ويطابق تصور فيورباخ الفلسفى للموت فقد كتب تولستوى فى المرحلة المبكرة من حياته الأدبية قصة مكرسة للموت هى « الموتات الثلاثة » . وفيها تموت السيدة الاقطاعية والحوذى ، والشجرة ، تموت السيدة بصعوبة والحوذى الذى عاش طيلة حياته يبشر عفويا بقانون الطبيعة يموت ببساطة وسهولة ، اما الشجرة فتموت على شكل رائع ضمن اطار الطبيعة الخصبة . وفى هذه القصة كما يقول ف . غ . ادينوكوف : يكتسب ما هو ازلى (الموت) تعبيرا اجتماعيا واضحا »(٩٠) .

يقول فيورباخ لقد كانت الطبقات الرفيعة فى اوربا الحديثة تتميز بفردية عالية دائما اكثر من الطبقات الدنيا . وكلما تنفذ الفردية عميقا فى النفس البشرية يتوطد فيها الخوف من الموت اكثر(٩١) . وقد أوجد تولستوى فى الواقع هذا العرض السيكولوجى الاجتماعى الفريد ـ فالخوف من الموت مرتبط بفردية الطبقات ـ الذى أخذه من حديث فيورباخ فى « حول الروحانية والمادية وعلاقتهما بحرية الارادة » عن عملية

الانتحار : « اريد ان اموت لانني لا استطيع العيش بدون ذلك الذى سلبه او يريد ان يسلبه منى القدر المعادى ، انني اغادر الحياة لأنني لا استطيع التخلى عن ذلك الذى يجب التخلى عنه .. باختصار قررت الموت لأنني يجب أن افترق عما لا يجوز الافتراق عنه . وان افقد الذى يجب الا افقده ، الحياة هى الارتباط بالأشياء المحببة ، والموت الطوعى هو الافتراق عنها لكنه افتراق عن ذلك النوع الذى يعبر عن وثوق وضرورة هذا الارتباط . ذلك لأن الافتراق الذى لا استطيع الصبر عليه والمرتبط بنهايتى يغد طبقا اثبات للارتباط الوثيق . وحكم الموت الذى يطلقه التعس « انني بدونك غير موجود » يحمل معنى عبارة الشخص السعيد « انا موجود فقط عندما اكون بجوارك » وحتى الذى يموت بطلا مضحيا بحياته من اجل الوطنى ، من اجل الحرية او من اجل العقيدة يعلن عن الشيء ذاته بكونه لا يستطيع التجرد من هذه النواحى الخيرة ، وان هذه الحرية وهذه المعتقدات تعتبر بالنسبة له ضرورية ووثيقة الصلة بوجوده وحياته »(٩٢) .

ويرتبط الموت بالخلود فى تفكيرنا : « نحن لا نريد أن نموت نريد ان توسع وجودنا الى ما وراء مقبرتنا الأرضية ، نمدها الى اللانهائى ، نحلم بمد أيدينا الى ما لا نهاية بلا حدود مكانية ، نحن نرتبط بالنجمة المتصلة والصلبة لذاتنا الحقيقية نربط بها راية متسعة »(٩٣) . هكذا يبين فيورباخ ــ فى اول دراسته عن الموت والخلود ــ ويوضح محللا مفهوم الخلود ، باعتباره رغبة انسانية للاستمرار فى الوجود بعد الموت . فالقول بأن « بعد الموت سيكون هناك ما كان قبل ميلادنا » قول جذاب لكن لم يثبت بعد . ويرى فيورباخ ان الأجناس الأوربية قد مرت بثلاثة مراحل فى الايمان بالخلود هى : المرحلة اليونانية ــ الرومانية ، مرحلة العصور الوسطى ، المرحلة الحديثة .

فى المرحلة الأولى لم يعرف اليونان والرومان الخلود بمعناه الحالى

وانما كانوا يتحدثون عنه كافتراض ساذج برىء كغيره لا يميزه سوى اقتناعهم ان الموت ليس سوءا او الما . فالرومان الوثنيون كانوا يعيشون لروما وكان وعيهم موحدا مع عالمهم الأرضى ، لم يكن لديهم سوى هدف واحد هو مساندة قوة ومجد روما (فالجمهورى) الرومانى لم ينقل الأنا Moi فوق الحياة الحقيقية والعامة ، لم ير انها تستحق مصيرا خاصا ان روح L'ame الرومان كانت تعنى C'elait le Romaniome اى انها تنص فى مجموعها على كل المواطنين والفرد لم يعرف لماذا ؟ او كيف كان يمكنه ان يوضع خارج وفوق مستوى الكون ، الذى يفخر بانه جزء منه ؟ فمثاله ان يكون رومانيا كاملا ، ومن هنا لم يكن بحاجة الى انشقاق او اختلاف بين الواقع والمثال اى اعتقاد فى الخلود الانسانى الفردى الذى هو نتاج هذا الاختلاف »(٩٤) .

ويظهر الاعتقاد فى الخلود الانسان ايمانا جماعيا فى المرحلة الثانية (فى العصور الوسطى) التى يحللها فيورباخ بقوله : « ان الانسان لم يكن لديه بعد هذا الاعتقاد ـ الحزين ـ بانه مستقل ومنعزل فقد وضع « وجوده » داخل الجماعة الدينية كان يعرف نفسه عضوا فى الكنيسة مالكا للحياة الأبدية والخلود الشخصى « ان الوجود اعلى مراتب القدرة Puissance وهو الوجود العام ، والمتعة فى ذروتها هى المتعة العامة او التى تعود على نفسها بالاحساس بالوحدة الواحدة . وكانت الكنيسة الكاثوليكية هى بالضبط هذه الجماعة بكل ارواحها المؤمنة باتحادها مع روح واحدة فى عقل واحد » (٩٥) . والنقطة الوحيدة التى تجد فيها المذهب الحديث للخلود الانسانى فى المسيحية هى البعث ، وان كان هذا الايمان بالبعث فى المسيحية يرجع لا الى المسيحية نفسها بل الى الديانة الفارسية التى هى صورة قديمة للمسيحية(٩٦) .

والمرحلة الثالثة هى مرحلتنا نحن حيث يبدو الايمان بالخلود الانسانى نقيا ، فالفرد يشعر شخصيته معزولة ككائن مطلق لا نهائى

infini الهى divin ويوضح فيورباخ أن أحدا لم ينتبه لهـذا التطور الذى حـدث فى أول الأمر حتى الآن . فما كانت الكنيسـة ولا الوجود العام للمتدينين هى المبـدا الصـارم ، بل حل محلهم الايمان الأخلاقى والاعتقاد الفردى ، وحينما أصبح الايمان هـو المبدأ الأسـاسى للكنيسـة ، بدات الكنيسـة الحديثة تفقد قوتها فى الوجـود الواحـد الكلى عكس ما كانت عليـه (طاقة الايمان عنـد المؤمنين) . ويوضح فيورباخ الخلط الدينى الذى حدث فى المسـيحية بالتحول من المسـيح ذى الأصـل الانسـانى الى الصورة الالهية بقوله : « البؤرة المركزية عند المؤمنين البروتستانت كانت السـيد المسـيح » « الانسـان ـ الاله » L'homme — Dieu وهذا يعنى الخلط بين الاصل الانسانى والاصل الالهى فى صـورة انسـانية هى صـورة السـيد المسيح »(٩٨) . ها هنا تصبح الشخصية مركزا محركا للبروتستاننية ، ليس الشخصية كشـخصية كما عرفها النـاس ، لكن الشخصية المشخصة من جديد معزولة ومركزة فى صـورة واحـدة هي هـذا الفرد المسـمى المسـيح ، شخصية تاريخية ومؤمن بها ، تمتص وتسيطر على كل الشـخصيات التى على الأرض فى المـاضى والحاضر والمسـتقبل .

وقد بين فيورباخ فى فقرة هامة للغاية تطور « عبادة شـخص المسيح المـادى » فى البروتسـتانتية حـين يتحول المسـيح مركز للأفراد الى الشخصية التى تحتوى كل الأفراد حين يصبح كل البروتسـتانت هـذا المركز نفسـه ، كما يتضح فى التبشـير L'evangelisme البروتستانتى ، الذى يتحول الى اخلاقيـة وعقلانيـة فالمبشر الذى ينقل الدعوة يعبد المسيح ويقول انه جزء من الأنا المبشرة والمسيح يتطابق مع الأنا المبشرة وتكون روحه ،متلئـه بحبه فالشيء الذى يعبده المبشر ليس سـوى احاسيسـه الفردية ، باختصـار انه يعبـد نفسـه(٩٨) .

وحينما تصل الانسـانية الى أعلان الشخصية النقية والبسـيطة

اســاســا ولا يجد الانســان على الأرض اية امكانية لتطوير شخصيته النقية البسيطة يشـعر بالضيق فى الزمان والمكان والأشـياء المحيطة به ، ويصير لديه القوة لاختراع وجـود آخر أصلح من الاول ، حيـاة لا تقابلهـا عقبـات وبالتالى سـيعتقد ان الوجود فى العالم الآخر سيتحقق فيـه شخصيته المثالية(٩٩) . هـذه الشـخصية الفردية التى تتطلع للنقاء والفضيلة وتتوق للكمال الذى ينبع من الشخصية المنتقاه كالله ، او النقاء العقلى لكيـان غير مشـخص كالخير والفضلة ومن هنـا على الأفـراد ان يستدوا الى زمن غير محدود حتى يصنوا الى الكمال المطلق .

ويرى فيورباخ أن الفكرة الأســاسية فى الايمان الحديث بالخلود الانســانى هى الانا ولا شىء غير الانا فالكون متصـدع ، تل ضخم من الركام ، اختفى العقل من « التاريخ » ومن الطبيعة ولا يوجـد الا الأفراد المعزولين اذن فالانا ترفع راية المقدس ، الايمان بالعالم الآخر والحياة الأخرى . فى وسـط العالم الحالى شـعرت الانا بفراغها ولم يعـد هذا العالم اذن شـيئا بالنسـبة لها ، وفى هـذا العدم لا تجد الأنا اى سـلوى الا فى تخيل عالم مقبل غاية فى الجمال ، الانا زهدت واحتقرت العمل فى هـذا العالم ولم يعـد لديها الا ظل ذلك العالم ، الظل الذى يبدو عالمـا »(١٠٠) .

الفصل الخامس

الدين الانســـانى

من حرفية النص الى الايمان القلبى

الفصل الخامس

الدين الانســـانى

من حرفية النص الى الايمان القلبى

تمهيـــــد :

اهتم فيورباخ اهتماما كبيرا بالدين واللاهوت لكثر من غالبيه معاصريه ويؤكد بارث K.Barth قضايا ثلاث هامة بخصوص موقف فيورباخ من الدين .

١ ـ انه لا يوجد واحـد من الفلاسـفة المحدثين قد شـغل نفسـه بمشكلة اللاهوت مثلما فعل فيورباخ . وكما اكد هو نفســه انه فى كل كتاباته يهدف الى غاية واحـدة وموضوع واحـد هو الدين واللاهـوت وكل ما يتعلق بهما .

٢ ـ ان اهتماماته الدينية تضعه فى مرتبة أعلى من معظم الفلاسفة المحدثين وهـذا يتضح من كتاباته عن الأنجيل وعن رعاة الكنيســة وبصفة خاصة عن مارتن لوثر .

٣ ـ لم يتعمق فيلســوف من فلاسـفة عصره الوضـع الحالى للدين وبنفس الفاعلية كما تعمق فيه فيورباخ . فهو ضمن القلة الذين تحدثوا وكتبوا عن الدين واللاهوت باسلوب راق »(١) .

ان فيورباخ فيلســوف الانسـان والانثربولوجيـا الفلسـفية قـد لمكنـه ان يؤكد أن فلســفته كلها فلســفة دين وذلك بالمعنى العـام لكلمة « دين » والتى تعنى الاهتمام بالمصير الانســانى ، ومن النظر ذاتها فان فيورباخ يشــن انتقادا دائما ومركزا على ما عده ضـلالا للعقيدة ،

والذى يعنى ضـــلال اللاهوت بالمعنى المحدد والدقيـق للكلمة فلم ينشـغل احـد من معاصريه بدرجـــة مكثفة ودقيقة بهذه القضية مثله • وهـو كما يقول فوجـل Vogel « كان فى مناقشــته للاهوت أكثر لاهوتية من العديد من اللاهوتين انفســهم »(٢) •

ويرجع ذلك الى ان اهتمام فيورباخ الأســاس هو الدين الذى يظهر محورا جوهريا يمثل صلب كتاباته جميعا • يقول فى أولى محاضراته فى ماهية الذين : « ان كل كتاباتى تهدف الى دراســة الدين واللاهوت وما يتصــل بهما . » ويضيف « لقــد كل شــغلى دائما وقبل كل شىء ان انير المناطق المظلمة للدين بمصابيح العقل حتى يمكن للانســان ان لا يقع ضـحية للقوى المعادية التى تسـتفيد من غموض الدين لتقهر الجنـس البشرى »(٣) فهو يهدف لا الى محو الدين والغائه وانما الوصـول به ـ كما يقول انجلز ـ الى حالة الكمال ، حيث يعتقد ان الفلســفة نفسـها يجب ان تدخل خطيرة الدين وان تجعل محورا لها •

فالدين ما زال قائما باعتباره وظيفة أبدية للروح الانســـانى •• ومن هنـــا فليس لنا ان نتوقع ان تتنازل الفلســفة يوما عن حقها فى بحث المشـكلات الأساسـية » الدينية وحلها • تلك المشـــكلات التى يطالب اللاهوت باحتكارها وكما بين بردياثيف فلليقظات الفلسفية دائما مصـدر دينى • ويميل بردياثيف الى الاعتقاد ـ رغم ما فى هـذا الاعتقاد من غرابة ـ الى ان الفلسفة الحديثة عامة والفلســفة الألمـانية خاصـة اشـد مســيحية فى جوهرها من فلسـفة العصر الوسـيط بسبب موضـوعاتها الرئيسية وطبيعة تفكيرها ، وذلك لأن فلسـفة العصر الوســـيط كانت ما تزال قريبة العهد بالفلسـفات اليونانية : الافلاطونية والارســـطية فى مبادىء تفكيرها ولم تكن المســيحية قـد اسـتطاعت بالفعل ان تتغلغل فى فكر العصر الوسـيط »(٤) •

ويمكن تتبع اهتمامات فيورباخ بالدين منذ البداية حيث كان يدرس الدين واللاهوت اللذان كانا طريقاه الى الفلسـفة • ويمكن قبول تمييز فيورباخ بين الدين واللاهوت وتقبله للاول ورفضه للثانى كما بين كرنو cherno بقوله : « بالرغم من معارضة فيورباخ لما يتضمنه اللاهوت وكونه شعر بانه خطر على التفتح البشرى والرفاهية الانسانية ، فانه اشار الى تعاطف ملحوظ لوجهة النظر الدينية ، وماهية المسيحية « اوضح دليل على ذلك »(٥) •

لقد بدأ فيورباخ دراسته عام ١٨٢٣ فى هيد لبرج متتلمذا على يد دواب k. Doub وهـ•جـ• بولس H. G .Paulus الذى حاضر عن تاريخ الكنيسة وحاول عقلنه اللاهوت ، الا ان فيورباخ لم يهتم بهذه المحاضرات الأخيرة ونقدها باعتبارها سفسطة وتوقف عن حضورها • والذى اثر فيه اكثر هو دواب الذى كان يحاضر عن العقائد ، فقد كان ممثلا للاهوت التاملى متاثرا بهجيل وبلاهوتى برلين ، وكان دواب حافز له للذهاب الى برلين رغم الصعوبات الكبيرة للاستزادة من علم هيجل ومحاضرات شليرماخر ومارهنك Marheinek »(٦) •

وكانت كتاباته كلها تاكيدا لاهتماماته الدينية التى لازمته طوال حياته الفكرية التى تظهر فى اول عمل له « تاملات حول الموت والخلود » وهو العمل الذى تسبب فى حرمانه من اى منصب اكاديمى وخلق له شهرة سيئة وجعل البعض يعتقدون خطا بانه ضد الدين •

ان الفهم الاساسى والأولى للدين عند فيورباخ يتلخص فى « ان الانثربولوجى هو سر (حقيقة) الثيولوجى » وهذا مضمون ما يطلق عليه لوفيت البديهية الكلية Universal axion عند فيورباخ فالدين له مضمون خاص فى ذاته • فمعرفة الله هى معرفة الانسان بذاته هى المعرفة التى لم تع ذاتها بعد فالعين هو الوعى الأول وغير المباشر للانسان اى

الوسيلة التى يتخذها الانسان فى البحث عن نفسه ، يحول الانسان جوهره فى البداية الى نقطة خارجة عنه قبل ان يعثر على هذا الجوهر داخل ذاته ، الى الدين ـ او على الأقل المسيحية ـ هى سلوك الانسان تجاه (تجاه جوهره) هذا السلوك يبدو وكأنه موجه صوب جوهر آخر خارجة »(٧) . ان الجوهر الآخر هذا انما هو الجوهر الانسانى ، او بعبارة اخرى جوهر الانسان منفصلا عن حدوده الفردية ، أى منفصلا عن الوجود الانسانى المادى الذى ينظر اليه بالتبجيل كجوهر فردى مميز عمن يراه ، ومن ثم فان كل صفات الجوهر الالهى هى صفات جوهر الانسان فى اقصى درجات كمالها . ان الروح الالهية التى ندركها او نعتقد فيها هى نفسها الروح المدركة ، لذا فاننا نقرأ فى أحد اعمال هيجل النص الذى يستشهد به لوفيت .

« ان تطور الدين يرجع الى أن الانسان ينكر على الله ما يهبه لنفسه وهذا يتضح فى البروتستانتية التى تعبر عن انسنة الله ، ان الله الانسان أو (الاله الانسانى) أى « المسيح » هو وحده اله البروتستانتية التى لم تعد تهتم بماهية الله بالنسبة لذاته وانما تهتم بماهية الله بالنسبة للانسان ، ولهذا السبب فانه ليس لديها الرغبة الموجودة فى الكاثوليكية ، كما أن البروتستانتية التى لم تعد لاهوتا ولم تعد مسيحية قد اصبحت دينا انسانيا »(٨) . وعلى ذلك فانه يمكن لنا ان نبدأ ببيان كتابات فيورباخ عن الدين وتطورها وتعريفه للدين كما ظهر فى «ماهية المسيحية»، الا انه من الأفضل القاء الضوء اولا على فلسفة الدين الهيجلية التى كانت سببا فى انقسام الهيجلية أو فى اختلاف كتابات الهيجلين الشباب والتى ربما تساعدنا فى فهم التغير الانثربولوجى للدين عند فيورباخ موضوع هذا الفصل .

اولا ـ الجذور الهيجلية للدين الانسانى :

ان الدين بمعناه الانسانى والذى يمثل المقصد من فلسفة فيورباخ

يعد قمة الوعى بالطبيعة والماهية الجوهرية للانسان ، والدين بهذا المعنى يمكن ان نلتمس جذوره فى بعض شذرات هيجل المبكرة . ومن الطبيعى ان نعرض هنا للدين الذى يمثل جوهر الانسان ونبين آراء فيورباخ المختلفة فيه وتطورها ، وكذلك التعريفات المختلفة للدين وطبيعته ومصدره . ومن ثم فان البدء بشذرات هيجل يتيح لنا التوصل بدقة الى مصدر جهود فيورباخ والتعرف بالتالى على ما قدمه ، وفى نفس الوقت يمكننا من الحديث عن الدين الذى لا يمثل فقط جزءا اساسيا من حياتنا بل أهم عنصر يهيمن على مجتمعاتنا العربية . وذلك بدلا من موقفنا الذى يتلخص فى تخوفنا من البحث فى الدين أو الذى يظهر على لسان القلة التى يسمح لها بالبحث فيه فى صورة عقائد (دوجما طيقية) او تفسيرات لغوية يحتكرها من يدعون انهم وحدهم أهل لذلك . وهكذا عشنا مع الدين دون تعمق لماهيته ، عشنا على المستوى اللفظى فيه ـ وكان الحديث عن الدين هو التدين ـ ومن هنا كانت أهمية البحث عن حقيقة أو ماهية الدين عند فيورباخ فى هذه الدراسة .

وكما يقول هيجل : « لا يجب ان يقتصر الدين على العقائد الجامدة ، ولا يجوز تعلمه من الكتب ، ولا يجب ان يكون لاهوتيا بل بالأحرى ان يكون قوة حية تزدهر فى الحياة الواقعية للشعب ، اى فى عاداته وتقاليده واعماله واحتفالاته ، يجب الا يكون الدين اخرويا (متعلقا فقط بالآخرة) بل دنيويا انسانيا وعليه ان يمجد الفرح والحياة الارضية ، لا الالم والعذاب وجحيم الحياة الأخرى »(٩) .

وتنطلق هذه النظرة من هيجل الذى يميز بين نوعين من الدين : الدين الموضوعى وهو اللاهوت Thedogy باعتباره نسقا من الحقائق والدين الذاتى وهو الجانب الحى ، الذى صار حياة دينية ، واذا كان اللاهوت مجرد « حرف ميت » ein tates kopital فان الدين الذاتى هو ما يستحق فقط ان يطلق عليه اسم « الدين » لأنه يتعلق « بالقلب »

ويتصل بالعواطف والمشاعر ويتحول الى افعال واعمال »(١٠) • وعندما يتحدث هيجل عن الدين فهو يقصد ذلك الجانب الذاتى • وهذا المفهوم يعد البداية التى انطلق منها فيورباخ فى تفسيره الدين ، بل ان الهيجلين الشباب قد وجدوا فى هذا الفهم « انجيل تاليه الانسان » تمجيد رغبتهم الفاوستية فى ان يصبح الانسان الها » (١١) والواقع ان تلاميذ هيجل من الفلاسفة المعاصرين لم يفعلوا شيئا سوى ان دفعوا ببرناجح الاسترد الذى صاغه هيجل فى شذراته المبكرة الى اقصى نتائجه ومن هنا علينا الغوص فى اعماق فلسفة الدين الهيجلية •

الا ان الخوض فى فلسفة الدين عند هيجل مغامرة صعبة يضاعف من صعوبتها عدم الاتفاق حول معناها ، واختلاف الشراح حول تحديد مفهوم الدين • وبينما يرى ميور Mure ان هيجل يقدم لنا نظرة « صوفية » وان المشكلة التى تواجهه هى مشكلة الانسان والله وهى الوحدة التى نادى بها كل من : بوهمه ومستر ايكهارت Echart الذى قال : « العين التى يرانى بها الله هى العين التى آراه بها ، وان عينينا واحدة ، واذا لم يوجد الله فاننى سوف لا أوجد ، واذا لم اوجد فان الله لن يوجد •• ومقابل هذا التفسيرات فان جان هيبوليت Hyppolite يرفض القول ان هيجل كان صوفيا لأن الروح الكلى لا يتجلى فى الافراد بل فى الشعوب ، ويرى انه لا يقدم لنا كذلك نظرية انثربولوجية لاهوتية • وهذا ما يقول به فندلى Fnidly ايضا وعلى العكس من ذلك فاننا نجد كوجيف وجارودى يقدمان تاويلا انسانيا يخلص الى ان الموضوع الحقيقى للفكر الدينى عند هيجل هو الانسان نفسه »(١٢) يقول جارودى فى كتابه « فكر هيجل » le pen see de Hegol ان الله من وجهة نظر الروح الذاتى لا يمكن أن يكون متعاليا خارج الوعى الانسانى ، انه ليس موجود وليس حيا الا فيه ، انه لا يمكن أن يكون متعاليا الا فى الكائن • كذلك لا يمكن أن

ينوس الله تعالى كروح كلى متميز عن الأرواح ، ان معرفة نفسه هى وعى لنفسه فى الانسان ومعرفة البشر لله ، المعرفة التى تتقدم وصولا الى معرفة الانسان لنفسه فى الله »(١٣) ٠

ورغم التباين الشديد بين وجهات النظر هذه ٠ الا ان قراءة الفصول التى خصصها هيجل عن الروح الموضوعى والروح المغترب عن ذاته فى الفينومينولوجيا ، بل والكتابات اللاهوتية المبكرة : شذرة توبنجن ١٧٩٤ ـ ١٧٩٦ تؤكد الأساس الذاتى الانسانى فى فهم هيجل للدين ٠

فالدين عند هيجل أعلى صورة من صور الوعى بالذات ٠ ويعد الدين من عوامل تأجيل الانسان وتثبيته على الأرض لأن الدين « مقره القلب » رمز كل ما هو حى عند هيجل ، وتحول الدين الى لاهوت جامد يعنى تحول بصر الانسان من الأرض الى السماء حيث عالم « المـاوراء » بحيث يصبح عاملا من عوامل اغتراب الانسان وشقائه (١٤) ٠ لقد ظهر هـذا الاغتراب بشـكل واضح فى صفحتين بقيتا مما كتبه هيجل عام ١٧٩٤ حيث يقول : « اما كل ما هو جميل وسام فى الطبيعـة البشرية فقد قام هؤلاء المسيحيون البرجوازيون الضعفاء بنقله بانفسـهم خارج أنفسـهم على ذلك الفرد الغريب in das fremde indiudum ولم يسـتبقوا لأنفسـهم سوى كل ما هو حقير ودنىء فيهم ، وما قد انتزعه المسيحيون من أنفسـهم واسقطوه على شخص المسيح ، بدأنا نفهم انه عملنا وملكيتنا Eigentum تنتمى الينا » ٠ وعلى ذلك فمن الطبيعى ان يرى هيجل ان قهر هـذا النوع من الاغتراب لن يتم الا باستعادة الانسان لصفاته وعلى الخصوص الحرية وامتلاك نفسـه من جديد ولذلك قال فيما بعد « ما على جيلنا الا ان يضطلع بمهمة جمـع الكنوز التى بعثرها اسلافنا لحسـاب السـماء »(١٥) ٠

هنا تجاوز هيجل النقـد العقلى للدين الذى كان ينظر اليه على انه

« خطأ » وقع فيه الانسان ، واقام نقد الدين على أساس وجودى تاريخى جديد كل الجدة وثورى تماما ، تضمن أصل الثورة التى شنها فيما بعد فيورباخ . فالدين هنا لا يبدو كما لو كان خطأ بسيطا وانما يظهره على انه « اغتراب » فلا ينبغى اذن النظر الى الدين على أساس أنه « معقول » او « لا معقول » بل يجب ان يفهم وينقد بوصفه تعبيرا عن شقاء الانسان وبؤسه وتمزقه ولذلك فان هيجل يهيب بالانسان ان يسترد « كنوزه » التى اغتربت عنه لحساب السماء ، يستردها بوصفها ملكا خالصا له . قال انجلز : « بفضل فيورباخ تلميذ هيجل هبطت السماء الى الأرض وتبعثرت كنوزها كما لو كانت احجارا على الطريق ، وما عليه الا ان يحاول التقاطها وجمعها »(١٦) .

وفى عام ١٧٩٥ الف هيجل « حياة المسيح » الذى تناول فيه سيرة المسيح تناولا عقليا علميا استبعد فيه المعجزات التى روتها الأناجيل عنه اى انه استبعد الجانب الالهى من المسيح . والذى يهمنا هنا هو ما ذهبت اليه هيجل من ان اتباع المسيح قد حولوا دعوته من الايمان بالعقل الى الايمان بالمسيح وهنا يتمثل الشقاء والاغتراب ، اى نقل الصفات السامية فى الانسان الى فرد آخر هو المسيح ، لقد الهوا سيدهم المسيح وحولوه الى شرط للخلاص »(١٧) واذا كان فى شذرة ١٧٩٤ قد تم نقل كل ما هو سام فى الطبيعة الانسانية الى المسيح فاننا فى شذرة ١٧٩٦ نرى ان الموجود الآخر الذى ينقل اليه الانسان صفاته اصبح هو الله بدلا من المسيح .

وقد حاول عديد من الباحثين التقريب بين هيجل وفيورباخ ، - خاصة فيما يتعلق بالدين - وفى حين اراد البعض انطاق هيجل بعبارات قالها فيورباخ فيما بعد ، فقد جعل آخرون من فيورباخ امتدادا لانثربولوجيا الدين الذاتى عند هيجل . ففى الفصل الخامس من كتابه عن هيجل يتحدث زكريا ابراهيم عن الروح الموضوعى » مبينا التشابه

بين نصوص هيجل فى « نقد الدين » وبين ما كتبه فيورباخ فى « ماهية المسيحية » فحين يقول الأول : ان الدين هو اعلى صورة من صور التعبير عن الوعى الذاتى نجد الآخر يقول « ان الديانة المسيحية ليست الا الوعى الذى تحصله البشرية ذاتها من حيث هى جنس عام » وحين يقرر هيجل ان الايمان الدينى « وعى نائم » مقابل فلسفة التنوير باعتبارها وعيا مستيقظا » تقابلنا عبارة فيورباخ « ان الدين هو حلم العقل البشرى » وقول هيجل فى كتابات الشباب : « ان الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الالهية ، وان فكرة الانسان عن الله ليست الا مرآة تعكس لنا فكرته عن نفسه ، كل هـذا يجعل بعض مؤرخى الفلسفة يقربون تصور هيجل لله من تصور فيورباخ للانسان باعتباره مركزا للدين(١٨) .

وبالرغم من ان ما سبق يعد تفسيرا من تفسيرات عديدة ، الا اننا مع ذلك لا نستطيع القول ان هيجل اقام توحيدا مطلقا بين « الله » و « الانسان » أو بين اللامتناهى والمتناهى على طريقة فيورباخ . فالميتافيزيقا الهيجلية قد بقيت مغايرة للانثربولوجيا الفلسفية ، ففى حين ظل هيجل ينظر الى « صلة الله بالانسان » على انها المشكلة الأساسية فى الدين فاننا نجد لدى فيورباخ محاولة اخرى تقوم على رد الروح المطلق نفسه الى الروح البشرى دون اهتمام باستبقاء عنصر اللانهائية باعتبارها حقيقة روحية مطلقة اى ان فكرة هيجل عن الله قد بقيت مغايرة لفكرة فيورباخ عنه خصوصا وان نظرته للدين ظلت نظرة مثالية تستند الى ميتافيزيقا نظرية لا نظرية مادية ترتكز على انثربولوجيا اجتماعية ومن هنا فان قول هيجل بان الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الالهية لا يساوى مطلقا قول فيورباخ « ان الانسان حين يتحدث عن الله فانه فى الحقيقة لا يتحدث الا عن نفسه(١٩) . ومن هنا فان هيجل لا يقدم انثربولوجيا لاهوتية مثل فيورباخ لأنه يعتقد انه اذا كان الله يتجلى لذاته فى تاريخ الانسانية فان الانسان لا يؤثر فى هـذا التجلى وفى هـذا الوعى .

ما زال هيجل ينتمى الى العهد القديم فى الفلسفة لأن فلسفته ما زالت مبنية على اللاهوت ففلسفته الدينية هى المحاولة العظمى الأخيرة لازالة الغموض عن الصراع بين المسيحية والوثنية ، لقد اخفقت الهيجلية فى نفى المسيحية وعلينا ـ كما يقول فيورباخ ـ ان نكمل هذا الانكار الواعى للمسيحية ليكون ذلك بداية عصر جديد فان ذلك يظهر الحاجة الى فلسفة ـ لا تمت للمسيحية بصلة بل ـ تعد دينا فى ذاتها »(٢٠) . ان الفكر الفلسفى يعتمد على حالة الانسان وعلى ظروف عالمه ، وعلى التاويل الفلسفى لهذه الحالة ويمكن لكليهما ان يبتعد عن الهيجلية . لكن اذا ابتعدنا عن بورجوازية هيجل وعن العالم البروتستانتى فان الفكر الفلسفى يستطيع ان يتمسك بحريته الدنيوية كما ظهر دلك عند اليسار الهيجلى وعند فيورباخ(٢١) .

وعلى ذلك فان عرض مفهوم الدين عند فيورباخ والتفسير الانثربولوجى له ـ وهو مهمتنا فى هذا الفصل ـ لن يكفى فقط فى بيان وتاكيد طبيعة الانسان بل يلقى الضوء أيضا على هذا المفهوم عند غيره من الفلاسفة والمفكرين مثل : كيركجورد ونيتشه وفرويد .

ثانيا ـ مراحل تفكير فيورباخ فى الدين :

نحاول فى هذه الفقرة رصد وتحديد اهم المفاهيم التى ظهرت فى مختلف مراحل تطور فكر فيورباخ الدينى اكثر مما نسعى الى بيان كتابات فيورباخ الدينية وترتيبها ترتيبا تاريخيا . واذا كان البعض قد حاول تحديد هذه المراحل فى مرحلتين ـ مالفن كرتو M. Chenho (٢٢) فاننا يمكن ان نلمح أربعة مفاهيم أساسية للدين تمثل أربع مراحل متتالية تعبر عن فهم فيورباخ لماهية الدين الانسانى .

وقد تمثل مفهومه الأول فى « ماهية المسيحية » حيث قدم تصورا للدين فى نطاق الديانة المسيحية ، اتبعه بـ « ماهية الايمان عند مارتن

لوثر » الذى يعد مرحلة انتقالية بين « ماهية المسيحية » وكتابيه « ماهية لبعض كتب علماء الكلام خاصة مقالات الاسلاميين تعطى لنا صورة اخرى فى تفكيره بينما المرحلة الرابعة والأخيرة نجدها فى كتابه Theogony « انساب الالهه تبعا للمصادر القديمة الكلاسيكية العبرية والمسيحية » الذى كثيرا ما يغفل عنه الشراح عند الحديث عن « الدين عند فيورباخ » . ويمكن بيان هذا المراحل من تفكير فيورباخ الدينى كما يلى :

(أ) المرحلة الأولى : « ماهية المسيحية »:

فى هذه المرحلة تصور فيورباخ الله على انه نتيجة لتجريد الانسان من سمات البشرية خاصة ومن مميزات الجنس البشرى ككل ، وذلك بجعلها كينونه حقيقية . فقد حاول البشر - كما يقول - تحقيق مثلهم العليا وصفات الكمال (فيهم) ونظرا لعدم تحققها (كاملة) فى كائنات بشرية محددة ، ورغبة فى تجسيد هذه المثل خلق البشر الله متناسين ان هذه الصفات والمثل (التى تكون صورة الله عند البشر) وان بعيدة عن البشر كافراد وغير متحققة فيهم ، الا انها متحققة فى الجنس البشرى ككل وليست فى كائن منفصل وبعيد عن البشر انفسهم .

ويظهر هذا التصور فى أول ابداعاته « تأملات حول الموت والخلود » وفيه عرض فكرة « المرآة » التى اشرنا اليها سريعا قبل ذلك ، وهى تعنى عند فيورباخ ان الله مرآة Spiegel تنعكس فيها صفات النوع البشرى . يقول : « حتى لو لم تكن عندك اية فكرة عن الله فأنت لا تجهل انه الوجود بلا حدود L'etre sans bornes ، الوجود اللانهائى فى الزمان والمكان وبالتالى لا تجهل انه لكى نتصور الله ذهنيا يجب ان تنفى كل التحديدات determintiono وكل القيود testrictions كل ما يحيط بنا من حدود تحد الأشياء المتناهية »(٢٣) . ويمكن ان نتابع نفس فكرة فيورباخ حين يضيف :

« لو لم تعتبروا الله الوجود اللانهائى ، انه شخصية ، اى لو لم تروا فيه شيئا آخر غير حرية الارادة ، الوعى بالذات ، فانتم تفكرون فى الله بشكل سطحى . هـذا الاله المشخص لم يكن شـيئا آخر سوى النموذج المـادى الذى هو فى الحقيقة انعكاس لذاتية الانسان Reflete le mon humain او للذات الانسانية ، فالله كالسطح الأملس الذى يعكس الذات الانسانية للذات الانسانية »(٢٤) .

وعن طريق عملية تحويل صفات الانسان يصل بنا فيورباخ الى اهم قوانين الجدل ويقلبها بحيث تدخلها ـ فيما بعد ـ المـادية التاريخية فى آخر الجدل المـادى ، فنحن نصل الى الانسـان عبر نظرية المعرفة حيث لا يوجد شىء فى العقل لم يكن فى الطبيعة ، وكما نميز بين المضمون العقلى والمضمون الطبيعى فاننا نجد تميزا ـ صوريا ـ بين ما فى الله وما فى الانسان حين يقول فيورباخ على عكس ما يرى البعض(٢٥) : « ان تمييزا صوريا يؤسس على الكم ، الدرجة ، العدد ـ وهى مقولة خارجية ـ ليس تمييزا جوهريا او كيفيا يجعل الله المشخص الذى نتحدث عنه يمتلك كل الصفات وكل قوى الانسان ، لكن مكبرة فى ابعاد اكثر انسانية ، واكثر اتساعا لا تقارن (اى انه فى النهاية حين يصل الحكم الى اكبر درجة يتحول الى كيف ، ونجد ان الخطوط الأساسية فى مفهوم شخص الله مطابقة تماما لنفس الخطوط فى مفهوم الانسان »(٢٦) .

ويبين بردياثيف فى كتابه « الالهى والانسانى » The Diuine and The Human « ان فكرة فيورباخ بان الانسان ينسب الى الله طبيعته السامية ليست جدلا يهدف الى انكار الله ، بل على العكس تهدف الى غير ذلك تماما فهى توضح ان هناك توافقا واكتمالا بين الله وبين الانسان ذى الروح الحرة »(٢٧) فالانسان قد خلق الها لنفسه على صورته يحمل ملامحه تماما ، ووضعه فى عالم متسام Trans condent كطبيعة سامية له . وهذه الطبيعة يجب ان ترجع اليه ، فالاعتقاد فى

الله كنتيجة ضعف وفقر الانسان ، لأنه لو كان الانسان قويا غنيا ما كان يحتاج الى الله .. ولذا فان سر الدين هو « الانثربولوجى » و « ماهية المسيحية » الذى كتبه فيورباخ نجد فيه اسلوب كتب التصوف ، ومن هنا - فكما ارى - ظلت طبيعة فيورباخ دينية بتاليهه للانسان هو تاليه الجنس البشرى والمجتمع وليس تاليها للانسان الفرد أو الشخصية »(٢٨) .

وعملية اسقاط الصفات الانسانية على الله هذه ، هى ما يقصد بها الاغتراب الدينى بأوسع معانيه كما يقول شاخت فان افضل تطبيق لذلك نجده فى « ماهية المسيحية » و « ماهية الدين » حيث نجد فيورباخ معنيا بشكل خاص باقرار ان مفهوم طبيعة الالهية لا يعدو ان يكون مفهوما عن طبيعة الانسان (٢٩) .

ويعتقد فيورباخ ان الانسان قد خلق الله على صورته الجوهرية ويبدو الاثنان متباعدان عن التماثل لأن هناك تنافرا بين طبيعة الانسان الفعلية وطبيعته الجوهرية او المثالية والأخيرة لا الأولى هى التى تنعكس فى فكرة الله ، ولقد اسيىء تفسير طبيعة هذا التباين واصبح ينظر اليه كفارق بين الانسان الفعلى ووجود متمايز عنه هو الله . وعلاوة على ذلك فان هذا الفارق قد اتخذ سمة شىء يتعين احترامه الأمر الذى أدى الى ان الانسان لم يجرؤ على التطلع الى الحصول على تلك الصفات التى يعزوها الى ذلك الوجود الآخر . الا انه فى تنازله عن تلك الصفات فانه ينفى فى الحقيقة طبيعته الجوهرية ، وقد يمكننا اختصار هذا الموقف مستخدمين الفاظ فيتشه فنقول : « ان الانسان خلع على الموضوع صفاته الجوهرية ، فى تعارض مع ذاته وبقيامه بذلك فقد تنازل عما هو جوهرى بالنسبة له .

ويمكن التقريب هنا بين تصور فيورباخ للصفات الانسانية التى يخلعها المرء على ذات مغايرة مفارقة وبين تصور بعض علماء الكلام المسلمين

للعلاقة بين الذات والصفات وفى الحقيقة فان القضية عند علماء المسلمين اشاعرة كانوا ام معتزلة ظلت تدور فى نطاق الذات الالهية ، وهو نفس الاطار الذى انتقده فيورباخ فى « ماهية المسيحية » والذى يرى فى اعطاء صفات الانسان لكيان مغاير فى كائن مفارق ، موقف مغترب . وقراءة لبعض كتب علماء الكلام خاصة مقالات الاسلاميين تعطى لنا صورة اخرى تدور فى اطار « قضية الحقيقة والمجاز فى الفكر المعتزلى » والاشكالية هنا تدور فى اطار قضية الحقيقة والمجاز فى الفكر الكلامى المعتزلى فالاشكالية هنا « فى القول ان الله عالم حى قادر سميع بصير » وهل يقال ذلك فى الله على الحقيقة ام لا ؟ وهل يقال ذلك فى الانسان على الحقيقة أم لا ؟ تلك القضية (المجاز والحقيقة) نجدها لدى المعتزلة وتظهر فى موقف متميز لأحد معاصرى الاشعرى يعرف بابن الابادى ، يحكى عنه أبو الحسن فى « المقالات » قائلا : « قال بعض أهل زماننا وهو رجل يعرف بابن الابادى » ، - وهو صاحب نزعة انسانية تنسب العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وكذلك سائر الصفاة الى الانسان « على الحقيقة لا على المجاز » بينما تنعكس هذه الصفات نفسها على الله الذى تصوره كثيرا من اصحاب الفرق على صورة الانسان له نفس الصفات لكن بصورة غير التى عليها الصفات فى عالمنا الانسانى - وتنسب اليه (الله) هذه الصفات مجازا . يقول الاشعرى نقلا عن ابن الأبادى : ان البادىء عالم قادر حى سميع بصير فى المجاز ، والانسان قادر سميع بصير فى الحقيقة وكذلك فى سائر الصفات »(٣٠) .

هذا القول يفترض وجهتين نظر اساسيتين الأولى هى للنظر الى الصفات نظرة حقيقية بنسبتها الى الانسان ، والثانية هى النظرة المجازية التى ننسب هذه الصفات الى الله بينما حقيقتها صفات انسانية يخلعها الانسان مجازا على الله حيث يعطى اجمل ما فيه الى اكمل المخلوقات .

وقد عرض موقف فيورباخ من اللاهوت فى « ماهية المسيحية » فيلسوفنا للهجوم عليه من مختلف الجبهات : من اللاهوتيين ومن الهيجليين الشباب خاصة بادور وسترنر . فقد نشر م . ج . موللر M. J. Muller فى الكراسة الأولى من « الدراسات والنقد اللاهوتى » الصادرة فى هامبورج ١٨٤٢ نقدا « لماهية المسيحية من وجهة النظر اللاهوتية . وموللر بصفته هذه لم يتناولها بالمناقشة النقدية ، وانما تعامل مع الكتاب لاهوتيا لا فلسفيا . وهذا فى الواقع موقف اللاهوتيين عموما وهو التركيز على المسائل الثانوية وعدم المناقشة الفلسفية ، فبدلا من ان يتناول ما اسماه فيورباخ : بينه evidence وبرهان ، حقيقة ، ضرورة منطقية ، يترك يترك ذلك باعتباره تخيلا ، شعوذة وينعت فيورباخ بصفات : المجدف ، الماكر ، العابث مضيفا اليه الوقاحة والجهل واللا اخلاقية والمادية . ومن هنا نجد فيورباخ فى مقالته « الرد على لاهوتى » يحاول بشكل موضوعى تناول ليس فقط موقف موللر بل موقف اللاهوتيين عامة من كتابه(٣١) .

ان موللر كلاهوتى يخطىء فى فهم فيورباخ ففى كتاب الأخير اتجاه اكثر عمومية اتجاه فلسفى ، فهو مرغم باعتباره فيلسوفا أن يوجه نقده الى كل الصفات التى يعطيها اللاهوتيون للاله اللاهوتى فهو يتجاوز معتقداته الشخصية كمؤمن او ملحد الى تحليل عناصر المسيحية والتنقيب فيما وراءها وقد بين فيها عنصرين اساسين هما :

ـ العنصر الكلى Universal ، الانسانى وهو الحب والأخوة .

ـ العنصر الفردى individual الأنانى اللاهوتى ، عنصر الايمان الذى يكون الغيب والخطأ والزيف ، يكون الظل الخاوى الذى يريد اللاهوت ان يمرره الينا كوجود حقيقى »(٣٢) ففيما يتعلق بالأوهام اللاهوتية فانا أقوم بمحاربتها بلا استثناء لكنى ابقى على معانيها

الانســانية ، ومن هنــا انا لا اســاوى بين الســيدة العذراء كوجه لاهوتى باعتبارها أم الاله وبينها كصورة انسانية لمريم العذراء(٣٣) .

وليس موللر فقط هو الجهة الوحيـــدة التى فتحت نيرانها على فيورباخ بل ان باور وشترنر ايضــا قــد وجها ســهام نقدهما اليـــه . فالأخير فى كتابه « الأوحــد وصفاته » ينتقد مفهوم الدين الانســانى كما جاء فى « ماهية المسيحية » وما يهمنا هنــا هو رد فيــورباخ الذى يدين شترنر الذى يبقى على المحمولات والصفات الدينية ، « فالأوحد » لا يعطينا ـ فيما يقول فيورباخ ـ ســوى تحررا لاهوتيا من اللاهــوت من اللاهوت ومن الدين بينما تتجاوز « ماهية المسيحية » ذلك تجــاه الدين الانســانى »(٣٤) .

(ب) المرحلة الثانية : ماهية الايمان :

وهذه المرحلة نجدها فى كتــاب « ماهية الايمان عند مارتن لوتر » وهى تمثل انتقالا من « ماهية المسيحية » الى « ماهية الدين » . ولقـــد كانت دراســة فيورباخ « ماهية الايمان » محاولة لكى تقــدم لنا دليلا تســجيليا لحقيقة الدين من خلال عبارات واقوال لوتر حيث يتجه الدين نحو الانســــان ويتخذ من ســـعادة الانســان هدفا ومقصدا له(٣٥) . ويعــد « ماهيــة الايمان لدى لوتر » ملحقا لـــ « ماهية المسيحية » فهو محاولة لوضــع الأفكار الرئيسية له فى شـــكل اكثر تماســكا . واذا كانت هــذه المرحلة وســابقتها تحاول بيان المصــدر الانســــانى للدين وان الالهة فى النهاية تمثل مشـــاعر وافكار الانســان الداخليــة ، وتعــد تعبيرا عن أحلامه وامانيه . فاننا يمكن ان نجد لدى ســـيجمولد فرويد Freud امتدادا لهذا الموقف السيكولوجى واســـتمرارا له ، حيث يســـتخدم التحليل النفسى لتأكيد وتعميق افكار فيورباخ وانثربولوجيتــه الدينيـــة .

لم يباشر فرويد – على حد قول ارنست جونز مؤرخ سيرته – الدراسة الجدية لاصول الدين النفسية الا فى « الطوطم والتابو » ١٩١١ الا انه من المفيد القول ان الأسس التحليلية للدين لم تكن وليدة كتاب واحدة ومفاجئة بل تبعثرت فى مؤلفات عديدة قبل ان تظهر كاملة . ففى دراسته عن « ليوناردو دافنشى » يبين مصدر الاعتقادات الدينية ، ويبرز أن ثمة علاقة قائمة بين الشعور الدينى والعلاقة مع الأب . فالتحليل يرينا يوميا كيف يفقد الشباب ايمانهم الدينى لحظة انهيار العلاقة الأبوية(٣٦) . الا ان الحديث التفصيلى عن الدين عند فرويد لا يمكن أن يتم دون تحليل كتاب مستقبل الوهم

ويبين فرويد أن الأفكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التى تنبع منها سائر انجازات الحضارة ، ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق اى « انسنة الطبيعة » التى تشتق من الحاجة التى تحاصر الانسان الى أن يضع حدا لحيرته وضياعه وضائقته امام قوى الطبيعة المخيفة ، الأمر الذى يتيح له ان يقيم علاقة معها وان يؤثر عليها فى خاتمة المطاف . فالانسان البدائى لا خيار له : فهو لا يملك طريقة أخرى فى التفكير ، فمن الطبيعى عنده ، بل من شبه الفطرى ان يسقط ماهيته الخاصة على العالم الخارجى ، وأن ينظر الى جميع احداث التى يلاحظها وكأنها من ضيع كائنات مشابهة له وذلك هو منهجه الأوحد فى الفهم(٣٧) .

ويظهر الدين هنا اقرب ما يكون الى اغتراب الصفات الانسانية التى يخلعها الانسان على قوى الطبيعة حتى يشعر بتوافق معها او يستطيع اقامة نوع من العلاقة بينها وبينه . وفى بداية الفقرة السادسة من كتابة يبين فرويد : « أن الأفكار الدينية ليست خلاصة التجربة أو النتيجة النهائية للتأمل والتفكير انما هى توهمات ، تحقيق

لاقدم رغبات البشرية واشدها الحاحـــا وسر قوتها هو قوة هـــذه الرغبات »(٣٨) .

ويقترب فرويد من فيورباخ فى تحديده للدين بانه أمان قلبية ، « انه جميل ورائع حقــا ان يكون هنــاك اله فاطر للكون ذو عناية ، رؤوف وان يكون هنــاك نظام اخلاقى للكون وحيــاة ثابتة لكنــه من المثير للفضــول فعلا ان يكون هــذا كله بالتحديد ما يمكننا ان نتمناه لانفسنا » . هنــا يبدو كان فيورباخ هو الذى يتحدث . فاراء فرويد الدينية تجد اصــولها عنــد فيورباخ . وهــذا ما يعترف به فرويد بشــكل غير مباشر حين يقول : « هل قلت شــيئا غير ما قاله رجال اخرون اهلا للثقــة اكثر منى ، غير ان ما قالوه تم بصــورة اكمل واقوى وافصح وابلغ ؟ واســماء هؤلاء الرجال معروفة لدى الجميع ، لذا لن احتاج الى ان اسميهم لأننى لا اريد ان ابدو كمن يضــع نفســه فى مصـــاف هؤلاء ويعتبر نفسه واحدا منهم ، وقــد اكتفيت ـ وهــذا هو الجانب الوحيــد من بحثى ـ بان اضفت الى نقــد المتقدمين العظام بعض الأسس السيكولوجية(٣٩) .

وسواء اكان فيورباخ واحدا من هؤلاء العظام الذين سبقوا فرويد وممن كان يقصدهم فى عباراته السـابقة فمما لا شــك فيــه ان فى نظرية فيورباخ عن الدين اســاسا تفسر ملامح النظام الفرويدى النفسى . ان ملاحظة فيورباخ ان الثيــولوجى Theology ما هـــو الا باثولوجى Patuology (علم امراض) ملاحظة ذات اهمية كبيرة ومنها يبدا العلاج . ومن هنــا فمقصـــد فيورباخ تاسيس علم الأمراض كمقــدمة للعلاج ـ علاج الاغتراب ـ والصــورة الى طبائع الأشــياء وماء الايونيين عنــد طاليس وتجعل منــه ـ فيما يرى حسن حنفى ـ محللا نفســيا ســابقا على فرويد(٤٠) .

واذا عدنا الى بيان مفهوم فيورباخ الانســانى للدين وتوضيح تفســيراته الانثربولوجيــة القائمة على التحليــل السيكولوجى ، نجــد

ان الانســـان حين يجســـد صـفاته البشرية فى صـورة الهه فانه ينكر على نفســـه الاشـباع الحقيـــقى وينغمس بدلا من ذلك فى اشـــباع خيـالى ، ذلك لأن العقائد الجامدة هى امان قلبية تحققت والاعتقاد فى الله ينبع من ميـل الانســـان الى مقارنة الكائن غير الكامل بالفكرة العامة للكمال الانسـانى . ومن هنـا فالراهب او الراهبـة اللذان يمتنعان عن التمتع بالجنس يجدان بديلا لهذا التمتع فى العالم المثالى . ويعتقـد فيورباخ ان هنـاك تشـابها بين العقيدة الدينية والأحلام ، الشـعور حلم والعيون مفتوحة والدين وانت فى حالة وعى . فالحلم مفتـاح أسرار الدين ، ليس فقط الأحلام هى التى تلقى الضوء على طبيعـة الدين ، ذلك لأن انحرافات المتعصبين من المتدينين والمبالغات الدينية للانســـان البدائى تلفت انتباهنا الى جوهر اكثر الأديان تطورا وتحضرا » . (٤١)

وهذا ما يقر به من فرويد كما بينا . مما جعل هـ . ب اكتون H. B. Acton فى كتابه « وهم العصر » The Illusion of the epoch يقول :

« انه لا يمكن لأى انســـان على معرفة بتفسـير فرويد للدين فى كتـابه « مستقبل الوهم » الا ان يتملكه الاعجاب للتشابه الشـدبد بينه وبين أراء فيورباخ » .

فهما يرفضـان الاعتقاد فيما ليس له وجـود حسى .وقـد ركز كل منهما على وظائف ثلاثة للدين هى : تخليص البشر من الخوف من القوى التى فرضتها عليهم تعاليم الكنيسة . ويحاول فرويد بنفس طريقة فيورباخ بان يبين ان العلم الطبيعى ينمو ويتطور وتزداد اهميته لأنه يعالج القضايا الثلاثة التى كان يعالجها الدين . ويقبل فرويد على مضض مثلما فعـل فيورباخ التعويض الخيـالى الذى يقدمه الدين ، ويعتقد ان الناس يمكنهم ان يحرروا انفسـهم من ذلك اذا امتثلوا لصـوت العقل ، وعلى المـدى البعيـد سيتغلب العقل والتجربة على كل شىء ، وأوجه الشـبه هـــذه توضح ان فرويد تاثر بصـورة مباشرة بكتابات فيورباخ(٤٢) .

وقد استرعت العلاقة بين فرويد وفيورباخ انتباه عديد من الباحثين خاصة فيما يتعلق بنقدهما للدين . فقد نشر ا . هـ . فيزر A. H. weser دراسة بعنوان « نقد سيجموند فرويد ولدفيج فيورباخ للدين » فى ليبيزج ١٩٦٣(٤٣) . ونجد هذه العلاقة تظهر أيضا لدى بعض علماء الاجتماع الدينى فى تناولهم الأسس النفسية للدين .

(جـ) المرحلة الثالثة : ماهية الدين :

ويمثل « ماهية الدين » وهو الكتاب الذى نعرض له المرحلة الثالثة من تفكير فيورباخ الدينى . وقد ركز فيه وكثف مفهومه عن الدين الذى توسع فيه بعد ذلك فى كتابه « محاضرات فى ماهية الدين » التى القاه فى هيدلبرج عام ٤٨/١٨٤٩ ليشمل العديد من الديانات غير المسيحية . وان كانت هذه الديانات تعد عنده ملاحق أو تذييلات للمسيحية . فقد راى ان المسيحية والديانات الروحية التى تمثل مرحلة أعلى من التطور الدينى كانت تسبقها فترة من الديانات الطبيعية وعلى ذلك فانه اذا كان الدين فى المرحلة الأولى والثانية مستمدا من الخصائص البشرية فانه هنا يقوم على الموضوعات الموجودة فى العالم الطبيعى .

ويتضح ذلك من الفقرات الأولى من « ماهية الدين » فالكائن الذى يختلف عن الانسان ويكون مستقلا عنه ، والذى ليس له طبيعة بشرية وليست له صفات بشرية ، ليس شيئا فى الحقيقة سوى الطبيعة » .(٤٤) ويوضح ذلك فى « محاضرات فى ماهية الدين » قائلا : « لقد اعترضوا على كتابى « ماهية المسيحية » بقولهم ان الانسان كما بدا فى هذا الكتاب ليس تابعا لشىء وبهذا اكون قد تابعت فى زعمهم أولئك الذين الهوا الانسان من قبل ، ولكن الراى عندى ان الكائن الذى هو شرط مسبق للانسان انما هو الطبيعة . ويضيف

« ان كينونة الطبيعة هى بالنسبة لى الكينونة الأزلية التى لا أول لها أنها الكائن الأولى فى الزمان وليس فى المرتبة هى الكائن الأول فيزيقيا وليس اخلاقيـــا(٤٥) .

ومن هنـا فالطبيعة هى الموضـوع الأصـلى الأول للدين كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والأمم(٤٦) فالتاكيـد بان الدين فطرى بالنسبة للانســان يصبح زائفا اذا تطابق مع الثيولوجى ، ويكون صحيحا تماما اذا كان الدين هو الشـعور بالتبعيـة الذى يدرك فيــه الانســان انه لا يسـتطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنـه . واذا فهمنـا الدين هكذا فان هــذا الكائن يكون ضروريا بالنسبة للانســان كضرورة النـــور للعين والهواء للرئتين او الطعام للمعـدة . والدين هو اظهـــار مفهوم الانســـان لنفســه ولكن علاوة على ذلك فان الانســـان كائن لا يوجد دون ضوء ، هواء ، دون ماء ، دون ارض ، طعام ، انه باختصـــار كائن يعتمد على الطبيعة(٤٧) . وهــذا الاعتماد موجود لدى الحيوان وفى الانســان طالمـا انه يتحرك داخل المجال الحيوانى وهو اعتمـاد غير واع ولكن بارتفاعه للوعى والتخيل وعنـد التفكير فيـه والاعتراف به يصبح دينا(٤٨) . لقد تطور تفكير فيـورباخ فى المرحلتين الأولى والثانية من جهة حيث اصبح الدين مستمدا من شـعور الانسـان بالتبعية فى المراحل الأولى . وبالاعتماد على الطبيعـة فى المرحلة الثالثـة ، يقول « الله هو الطبيعة مجردة والطبيعة بالمعنى الحقيقى لا المجازى هو الطبيعة المحسوســة الواقعيـة التى تظهرها لنا الحواس وهذا ما نجدد فى المحاضرة السـادسـة « ان كل الانطباعات التى تنتجها الطبيعة على الانســـان بواسـطة الحواس لا يمكن أن تعتبر بواعث عبـــادة دينية »(٤٩) .

(د) المرحلة الرابعـة : الثيوجونيا :

وهى المرحلة الأخيرة فى تفكير فيورباخ الدينى يظهر فيها الارتباط

بين الدين والأخلاق · وقد ظهرت هذه المرحلة عندما تطورت الفنون المتحضرة وقلت ضغوط قوى الطبيعة على الانسان ، وفى هذه المرحلة وانطلاقا من الأسس النفسية للدين ـ كما ظهرت المراحل السابقة ـ فقد طور فيورباخ افتراضا شعر انه اكثر ملاءمة لتفسير الأوجه المتعددة للتطور الدينى · ففى كتابه « أنساب الالهه : حسب المصادر الكلاسيكية العبرية والمسيحية القديمة » ١٨٥٧ اشار على سبيل المثال الى أن لدراك الانسان لمثله العليا وادراكه لاعتماده على كائنات أخرى يمكن أن يكونا معا نوعا من الحث على السعادة ·

وطبقا لهذا الراى فقد ادعى الانسان ان رغباته يمكن الحصول عليها ولكى يجعل هذا الافتراض صحيحا نظر البشر الى الهتهم على انهم المكملون والضامنون للرغبات البشرية · وعلى هذا فان نشاة الالهة لا تكمن فى اعتماد سلبى على الطبيعة والبشر ، ولكن تكمن فى حافز ايجابى يقوم على افتراض أن الرغبات والأمانى البشرية تتفق وطبيعة العالم »(٥٠) · ويرى ارفون ان فيورباخ نشر كتابه « انساب الالهه ... » من اجل ايجاد توافق بين « انسانية » « ماهية المسيحية » وطبيعة « ماهية الدين » لقد حاول فيورباخ ان يعثر فى مفهوم « الله » على العناصر الانسانية والطبيعة · فالانسان اذ يصطدم بالقدرة الكلية للطبيعة يسقط على الالهة رغبته فى الانتصار عليها (أي الطبيعة)(٥١) ·

٢١

لم يحقق « الثيوجونيا » اى نجاح فالسرد الوصفى الذى يمتد بطول الكتاب يشعر القارىء بالملل ، ويكتب فيورباخ فى رسالة تعود الى عام ١٨٦٠ قائلا : « انه لمن المثير للدهشة ان نرى اتفاق أصدقائى وأعدائى على تجاهل هذه الدراسة التى تنطلق من أبحاث موسعة · وهذا الكتاب فى نظرى ابسط كتبى واكثرها اكتمالا ونضجا · لقد عرضت فيه « فى قضايا مباشرة » كل ما كنت قد

عرضته فى كتاباتى السابقة على شكل مناقشات فلسفية جدلية »(٥٢) ورغم ان هذا هو راى فيورباخ فى عمله الا ان الكثيرين راوا فيه نذيرا بهبوط سوف تزداد حدته(٥٣) .

ورغم هذا الاهتمام بالدين الذى يظهر فى هذه المراحل المختلفة فى كتابة عن الدين والتى تبين تطور فهم فيورباخ له . نجد فيلسوفنا يتعرض للوقوف خلف قضبان الفهم الدينى الكلاسيكى « الحرفى المتزمت » فى قضية هامة هى تهمة نفى الدين والاله . على الرغم من ان فيلسوفنا لا تشغله مسالة الايمان والالحاد كما ذكر فى بداية المجلد الأول من اعماله الكاملة الا انه يرفض تشويه افكاره من خلال اى سياق . يقول : فى كتاب « ماهية المسيحية » لم اؤله الانسان خلافا لمزاعمهم الحمقاء ضدى ، كما اننى لا اريد ان ارى الطبيعة مؤلهه لا صوتيا(٥٤) .

ان فيورباخ كما يعتقد ريردان B. H. Reardou قادر على ان يهب الايمان لعصر خلا من الايمان ولهذا نجد ريردان يضع فلسفة فيورباخ فى تيار « الفكر الدينى فى القرن التاسع عشر » فى كتابه الذى يحمل نفس الاسم ففيورباخ ليس مستهزئا بالدين ، ذلك لأن الجانب الدينى للحياة ليس عبثا وانما هو المفهوم الأساس لادراك الانسان لذاته وذلك لأن موضوع الدين الرئيسى هو الانسان كما يتضح من تحليل الخبرات الدينية التى تتعدى صور اللاهوت غير المتناسقة ، فالله ببساطة انعكاس للانسان ذاته »(٥٥) ونجد نفس الراى لدى جون لويس الذى يرى « ان فيورباخ كان رجلا متدينا الى ابعد الحدود ومن ثم فان ماديته جاءت مختلفة تماما عن اية مادية سابقة فهو لا يحتقر الدين وانما يرى فى الله اسقاطا لحالة الانسان البائسة المحرومة(٥٦) .

ويمكن ان نقدم شهادتين لبيان موقف فيورباخ من الدين الأولى للفيلسوف الوجودى نيقولا برديائيف والثانية لفردريك انجلز . يقول الأول فى كتابه « الالهى والبشرى »

ينادى فيورباخ بدين الانسانية وقد كتب « ماهية المسيحية » بطريقة كتب التصوف وظلت طبيعة تفكيره هى طبيعة المؤلهة . ويؤكد ان فكرة فيورباخ عن تحويل الثيولوجى الى انثربولوجى ليس المقصد منها انكار الله بل تأكيد الانسان . وتاكيد فيورباخ ان الانسان ينسب الى الله طبيعته السامية لا تهدف الا الى التوافق والاكتمال بين الله والانسان ، الانسان ذى الروح الحرة ذلك الكائن الطبيعى الاجتماعى »(٥٩) . ونجد ذلك أيضا فى كتابه « العزلة والمجتمع » الذى يؤكد فيه بردياثيف على الناحية الوجودية فى فلسفة فيورباخ ، لأنه يجعل من الانسان الفكرة المسيطرة على حياته . ويضيف بردياثيف ان التعرض للانسان معناه التعرض لله وهذه فى نظرى هى المسألة الأساسية »(٥٨) .

تلك شهادة فيلسوف لا يشك أحد فى مسيحيته . ويرى انجلز فى كتابه « لدفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية » ان موقف فيورباخ من الدين واضح وصريح فهو يبقى عليه ، على العكس من موقفه من اللاهوت ، وفى الفصل الثالث يؤكد انجلز ان هدف فيورباخ هو الوصول بالدين الى اسمى درجات الكمال(٥٩) . موضحا رأى فيورباخ فى مقالته « ضرورة اصلاح الفلسفة » ان عصور الانسانية لا تتميز الا بتغيرات دينية ، ولا تكون الحركات التاريخية أساسية الا اذا كانت جذورها متأصلة فى قلوب البشر ، مع ملاحظة ان « القلب » عند فيورباخ ليس فقط صورة من صور الدين بل هو « ماهية الدين »(٦٠) .

يبقى فيورباخ ـ كما يرى انجلز ـ على الدين الذى يشتق من العلاقة القائمة على أساس المحبة ، اى على اساس تلك العلاقة المستندة الى القلب بين انسان وآخر وهى العلاقة التى ظلت حتى الآن تسعى الى الكشف عن حقيقتها فى انعكاسات وهمية للعلاقة ، اى فى ذلك الانعكاس الوهمى للصفات الانسانية عن طريق تصور اله واحد والهه كثيرة ، ولكنها الآن تجد حقيقتها مباشرة ودون اى واسطة فى المحبة بين «الانا» و «الانت»

وهكذا نجد فيورباخ يجعل من الحب اسمى اشكال الدين الذى يبشر به ان لم يكن اسماها جميعا »(٦١) .

ويبين انجلز ان « مثالية فيورباخ » تظهر فى تصوره لمجال العلاقة بين « الانا » و « الانت » وتنحصر فى انه لا يكتفى بان يقبل العلاقات المتبادلة القائمة على الميل المتبادل بين الكائنات الآدمية مثل : الحب ، الجنس ، الصداقة ، الشفقة ، التضحية بالذات . بل ويؤكد ان هذه العلاقات تتحقق تماما ولأول مرة بمجرد ان تكتسب طابع التقديس تحت اسم الدين »(٦٢) . ويمكن ايضا ان نستشهد بقول فيورباخ عن نفسه فى « الشذرات الفلسفية » : « ان الله هو تفكيرى الأول ، والعقل تفكيرى الثانى والانسان تفكيرى الثالث »(٦٣) . والدلالة الذن هى أن انسانية فيورباخ لم تتخل عن أصلها الدينى ، ومن فان ملاحظة شترنر الساخرة من فيورباخ بانه « ملحد تقى » تتسم بالذكاء والفطنة ذلك لأن المشكلة الدينية ظلت القضية الرئيسية فى فكر فيورباخ . والوقوف أمام عبارة شترنر « الملحد التقى » هام فى بيان ايمان فيورباخ .

ويمكن ان نفرق مع برديائيف بين نوعين من الملحدين : ملحد يعانى وملحد يحقد ـ مع استبعاد الملحد الذى لا يتمتع بكامل قواه العقلية ذلك الذى صوره ديستوفسكي فى قصته « الجريمة والعقاب » . ويبين برديائيف ان نتيشه من النوع الذى يعانى ، وهناك بعض الملحدين الحاقدين والذى يشعرون بالرضا عن انفسهم ويقولون « الحمد لله لأنه لا يوجد اله » اما الالحاد الذى يصحبه الالم والمعاناة فهو شكل من اشكال الدين وقد كان فيورباخ ملحداً مخلصا استطعنا على يديه ان نصل الى مفهوم انسانى للاله »(٦٤) ففيورباخ قد نظر الى الله نظرة جدية فاعتبره وليد تجسد حقيقى لوجود الانسان نفسه . فالله فى « ماهية المسيحية » ليس الا الانسان المثالى ، الانسان على نحو ما ينبغى ان يكون ، كما سيكون يوما ، وعلى الرغم من ان فيورباخ يريد ان يستبدل بعبارة « لتكن ارادة الله » هذه

العبارة « لتكن ارادة الانسان » وعلى الرغم إنه يقرر ان الله هو مرآة الانسان وضييعة خيال البشر ، الا ان « الله » عنده قد بقى موجودا عقليا ترتبط شرعيته بشرعية الوجود الانسانى نفسه . ولئن كان المؤمن فى نظر فيورباخ ضحية تعمية صوفية الا ان الايمان قد بقى فى رأيه أداة للتحرر مادام يمثل للوسـيلة تفضى بنا الى وعى انسانى متكامل . ومن هنا يتبين لنا ان فيورباخ قد استبقى فى فلسفته الانسانية وظيفة الله بقوله إن الانسان اله الانسان .

ثالثا ـ التحليل السيكولوجى للدين :

ان انثربولوجيا فيورباخ الفلسفية تجعل من الشـعور اساس الدين هنا قلب فلسفة فيورباخ الدينية فالانسان هو تكامل الحواس والمشاعر ، واذا كانت الحواس أساس الادراك والمعرفة النظرية ، فالشعور اساس الدين . والتحليل النهائى للدين يعود الى مصدر سيكولوجى هو ما يطلق عليـه فيورباخ مصـطلح « الشـعور بالتبعية » ففى الفقـرة الأولى من « ماهية الدين » وكذا فى المحاضرة الرابعة من « محاضرات فى ماهية الدين » يبين الأصل الذاتى للدين محاولا الصورة للجذور السيكولوجية التى تمثل الركيزة الأولى للدين وهو الشـعور بالتبعية Feeling of dependency (٦٥) . وموضوع هذا الشـعور هو الطبيعة . يقول : « عندما ننظر الى ديانات ما يسمى بالانسان البدائى وكذلك أديان الانسان المتحضر ، ونتناول بعين فاحصة حياتهم الداخلية دونما خوف او خطا فاننا لن نجد اى تفسـير او تاويل مناسب من الناحية السيكولوجية للدين سوى الشـعور بالتبعية(٦٦) (التسليم) .

ويقدم فيورباخ هـذا التفسير كمصدر وكأصل للدان مقابل العديد من التفسيرات الأخرى التى يعتبرها غير كافية ويرفضها ، وعرض هـذه التفسيرات يتيح لنا معرفة تفسير فيورباخ بصورة اوضح ويبين لنا تجاوز تعريفه لهـذه التعريفات . وقبل بيان تحليل فيورباخ للمصدر السيكولوجى

للدين نشير الى ان العديد من الفلاسفة التأملين قد سخروا من فيورباخ لاقراره بهذه الحقيقة ، اى لربط الدين بالشعور ولتحديده له فى الشعور بالتبعية كما بين ذلك ورد عليه فى محاضراته فى ماهية الدين .

١ ـ تعريف الدين بالخوف :

واول التفسيرات لمصدر الدين هو الخوف Fear . فقد جعل الكثير من القدماء والمحدثين من الخوف اساس الدين « فالخوف فى مبدأ الأمر خلق الالهة فى العالم وعند الرومان كانت كمة « الخوف » metus تحمل معنى الدين ، وكانت كلمة الدين Religio احيانا تشير الى الخوف والرهبة Fear and awe وهكذا كان اليوم الدينى dies keligiaus يعنى يوما غير ميمنا او يوما يخافه الناس . وفى اللغة الالمانية فان كلمة Ehrfurant تعنى : الرهبة awe والشفقة peity وهى تعبير عن منتهى احترام الدين وتتكون من : Ehre أى احترام honor والمقطع الثانى Furcht خوف Fear (٦٧) .

وتفسير الدين بالخوف تؤكده حقيقة ان البدائيين كانوا يخشون بعض جوانب الطبيعة ، وهذا نفس ما اشار اليه فرويد فى تفسيره للدين فى كتاب « مستقبل الوهم » . ويرى الرحالة المؤلهون ـ كما يقول فيورباخ ـ ان قبائل الـ Hattentats تعتقد فى المخلوق ذى القدرة الخالقة لكنهم لا يعبدونه وانما يعبدون الروح الشريرة التى يعتبرونها مصدر كل شرور تحيط بالانسان فى العالم . وبعض القبائل الأمريكية تعبد الأرواح الشريرة فقط التى يعزى اليها الشرور والمتاعب والالم وذلك بدافع الخوف . كما اننا نجد فى الهند لكل روح شريرة اسما خاصا بها وكلما اعتقد ان هذه الروح اكثر قوة وجبروت زادت عبادتها (٦٨) .

وقد حرص الرومان على القيام باحتفالات دينية اعطوها اسم

Orlone ، والكارثة clalamety . ومن الواضح ان مثل هذه العبادات كما يقول فيورباخ ليس لها اساس او دافع سوى الخوف ولا غرض لها سوى تجريد الالهة المعادية من اسلحتها ووقف ايذائها(٦٩) فالناس يعبدون الالهه بأمل مساعدتهم لهم وكانوا يهدئون من روع بعض الالهه كى يمتنعوا عن ايذائهم . فقد كان للخوف معبدا عند الرومان ومعبد فى اسبرطة التى كان لهـا كما يقول بلوتارك plutard تمييزا اخلاقى الا وهو الخوف من الشر والأعمال المشينة(٧٠) .

وتفسير الدين بالخوف يتاكد لنا مرة اخرى بفضل حقيقة أن كبير الآلهة عند الشعوب المتقدمة والاكثر ثقافة يمثل تشخيصا لمظاهر الطبيعة التى تثير فى الانسان اعلى درجات الخوف فهو اله العواصف والرعد والبرق وبعض الشعوب ليس لديها كلمة للاله سوى الرعد ، فعند الاغريق كان كبير الاله يسمى اله الرعد Thunderer ، وبنفس الطريقة فان اله الرعد godthor او Doner كان الهـا مبجلا عند الشعوب الجرمانية والنورسية(٧١) .

والمسيحيون ايضا ورغم عزوهم طبيعة غير حسية ومصدرا سماويا للدين تنتابهم نزعة دينية فى المواقف واللحظات التى تثير فيهم الخوف ويضرب فيورباخ مثالا على ذلك بفردريك وليم الرابع (١٨٧٥ ـ ١٨٦٠) الذى شرع الصلاة فى كل الكنائس ويرجع السبب فى ذلك الى الخوف من شرور العصر الحديث ان تقف فى طريق مخططاته ومشروعاته وايضا حين كان الحصاد ضعيفا فى سنوات سابقة كان الناس يتضرعون الى الله فى الكنائس والسبب كان الخوف من الجوع .»(٧٢) . ومن هنا فالفرق بين الدين المسيحى وديانات الشعوب البدائية (وعبدة الأوثان) ان المسيحين لا يجسدون مظاهر الطبيعة التى تثير الخوف الدينى فى نفوسهم الى الهه خاصة ، وانما يفسرونها على انها صفات الله ، فهم

لا يصلون لالهــه الشر وانما يصلون لله عنــدما يعتقدون انه غاضب منهم او سيغضب عليهم ٠

ويرتبط الدين ايضا بالخوف من الموت ، أو ما يطلق عليه فيورباخ فى تحليله اســم « شعور الانسان بالتناهى والمحدودية Finitenes اى وعيه بانه سوف ينتهى يوما ما ، اى موته ، وانه اذا لم يمت الانسان كما يقول فيورباخ وعاش الى الأبد فانه لن يكون هناك اقوى من الانسان ، انه يمخر عباب البحر ويروض الحيوانات المفترسة ويحمى نفسه من الحر والمطر ويجد لنفسه حلا لكل موقف ومن الموت يعلم انه لا فرار(٧٣) ٠ ومن هنا تبدو اهمية عبارة فيورباخ « ان المقبرة التى تمثل نهاية الفرد تمثل موضع ميلاد الالهه »(٧٤) فلولا الموت لما كان هناك وجود لفكرة الله ، ان المقبرة التى تمثل نهاية الانسان تمثل ميلاد الخالق فلو كان الانسان ابديا لا يفكر فى الموت ما كان هناك تفكير فى الاله(٧٥) ٠

ومن الواضح ان هناك علاقة بين الموت والدين ، كما ان المقابر كانت ايضا معابد للالهه ٠ وعند كثير من الناس فان عبادة الموتى كانت جزءا اساسيا من الدين ولبعضهم كانت هى كل الدين ٠ ان تفكيرى فى موت أسلافى اكبر تذكرة لى بموتى ، يقول سنيكا Seneca فى خطاباته : « وفى حالة الانسان الفانى فانه يكون اكثر شعورا بالتدين ، عندما يفكر فى فنائه ويعلم ان الانسان ولد ليموت يوما »(٧٦) ٠

فكرة الموت اذن فكرة دينية لأن فيها مواجهة مع محدوديتى ٠ يقول فيورباخ : « اذا كان من الواضح انه بغير الموت ليس هناك دين ، فانه من الواضح ايضا ان « الشعور بالتبعية » هو التعبير الأكثر تميزا فى مجال الدين ، ان الذى يؤثر فى بقوة وبحدة أكثر من الموت هو شعورى بأننى لا استطيع الاعتماد على نفسى وحدى(٧٧) ٠ ومن هنا فان الشعور بالتبعية (الاعتماد) هو أساس الدين ٠

٢ ـ التفسير الثانى : الحب مصدرا للدين :

وبعد ان عرض فيورباخ للتفسير الأول لمصدر الدين « الخوف » ، يرى ان الخوف ليس هو الأساس الكامل والكافى للدين وبالتالى ليس تفسيرا لمصدره . والسبب الحقيقى فى ان الخوف لا يعطى تفسيرا كاملا للدين هو انه بمجرد زوال الخطر فان الخوف يستبدل بعاطفة عكسية وهذه تلتصق به كما كان يلتصق به الخوف ، وهذا الشعور بالتحرر من الخطر والخوف والقلق هو الشعور بالفرحة والسعادة والحب والامتنان . والواقع ان مظاهر الطبيعة التى تثير فينا الخوف والفزع هى الى حد كبير المظاهر التى تعود على الانسان بالخير ، فالالهة التى تدمر الأشجار والحيوانات والانسان بعاصفة رعدية هى نفسها التى تبعث الحياة فى الحقول . فمصدر الخير هو نفسه مصدر الشر ومصدر الخوف هو مصدر السعادة . ومن هنا يتساءل فيورباخ لماذا لا يجمع الانسان بين الضدين اللذين يتبعان فى الطبيعة من أصل واحد(٧٨) . فهو يرفض موقف هؤلاء الذين يعيشون لحظتهم فحسب هؤلاء الضعفاء الأغبياء الذين لا يستطيعون التوفيق بين الانطباعات المختلفة والذين لا يذوقون الا الخوف من الهتهم ويكرسون عبادتهم لالهة الشر وحدها .

ويشير فيورباخ الى ان بعض الشعوب لا ينسيها الخوف الناجم من شىء ما الصفات الحميدة والخيرة لهذا الشىء . فالذى ينبعث منه الشر يعدو محط تبجيل وحب وامتنان من جانب هذه الشعوب . فاله الرعد بين الشعوب الجرمانية القديمة أو على الأقل الشعوب النورسية هو الاله الخير الودود الانسانى الذى يحمى الزراعة لأن اله الرعد هو اله المطر واشعة الشمس وهو المحب للانسانية ومن هنا فانه من غير العدل ان نقول ان الخوف هو الأساس الوحيد للدين(٧٩) .

لا ينطلق فيورباخ اذن من الخوف وحده وانما من العواطف المخالفة

له ، العواطف الايجابية ، السعادة ، الامتنان ، الحب ، التبجيل كأساس للدين . يمتد اذن المجال الشعورى ليشمل الايجابى مع السلبى ، فالخوف وحده لا يخلق الآلهه وانما الحب والسعادة . وكما يقول فيورباخ : « فان شعور هؤلاء الذين تغلبوا على الخطر يختلف تماما عن الشعور الناجم من الخطر القائم » (٨٠) الشعور بالخطر شعور عملى نهائى والشعور بالامتنان شعور جمالى شاعرى ، الأول زائل دائم دائم يشكل أواصر المحبة والصداقة ، الشعور بالخوف يدفع الى العبادة من موضع الرهبة بينما الامتنان يدفع اليها من موضع الرغبة (السعادة) . وهذا ينقلنا الى أساس اشمل للدين يعرضه فيورباخ .

٣ ـ الشعور بالتبعية كمصدر للدين :

لا يجعل فيورباخ أساس الدين فى الخوف فقط أو السعادة والمحبة فقط على حدة ولكن يبحث عن الصيغة الشاملة التى تضم هذين الوجهين وهى ليست سوى الشعور بالتبعية ، الاعتماد ، الافتقار Feeling of dependency . الخوف مرتبطا بالموت والسعادة مرتبطة بالحياة ، الخوف شعور بالاعتماد يمنحنى اليقين باننى احيا ، ونظرا لأننى احيا كجزء من اجزاء الطبيعة ، او من الله فاننى احبه ونظرا لأننى اعانى واموت من خلال الطبيعة فانا اخشاها ، الانسان يحب من يعطيه سبل الحياة والتمتع بها ويكره من يحرمه اياها ولكن الاثنين يجتمعان فى شىء واحد هو الدين .

ويستشهد فيورباخ لتاكيد ذلك بالقرآن الكريم الذى نجد فيه نفس المعنى واضحا سورة (٢٦) حين يخاطب عبدة الأوثان قائلا هل اصنامكم تسمع ما تقولون هل يضرونكم او ينفعونكم « بعبارة اخرى » ان ما يستحق العبادة هو ما يضر وما ينفع ، هو من بيده الحياة والموت(٨١)

ومن هنا فالتعريف العام الذى توصل اليه فيورباخ هو ان « الشعور بالتبعية هو الشعور الحقيقى الشمولى وهو المفهوم الذى يفسر الاساس السيكولوجى للدين »(٨٢) وبالطبع ليس هناك هـذا الشعور المجرد بالتبعية ، وانما هناك مشاعر خاصة له ، بمعنى أن الشعور بالجوع أو عدم الراحة ، الخوف من الموت والفزع والحزن للآلام والآمال التى ضاعت بسبب العوامل الطبيعية هى شعور بالاعتماد يقول فيورباخ : حينما نتعمق ديانات الانسان البدائى وكذلك ديانات الانسان المتحضر وننظر فى حياتهم الداخلية فاننا لا نجد تفسيرا مناسبا من الناحية السيكولوجية للدين سوى الشعور بالاعتماد (التبعية) ومن هنا عرف الاسهام الحقيقى لفيورباخ فى محل فلسفة الدين باعتباره اسهاما فى تحليل الشعور الانسانى » فقد برهن فى كتابه المتميز « ماهية المسيحية » على ان منبع الدين ينعكس فى الشعور الانسانى . وكما يتضح فى اعماله : فالدين الحقيقى جوهر الانسان ، انه التعبير عن شعور الانسان بمحدوديته واعتماده على الطبيعة . واذا كان فيورباخ يحذف الجوهر اللاهوتى للدين ويستبدله بالجوهر الحقيقى الانثربولوجى ، فانه كما يقول « لوفيت » يؤسس تعالى الدين على محايثه التعالى للشعور the gmmanent tran scendence of feeling ان الشعور هو اساس الجوهر الانسانى وهو القوة الداخلية ولكنه فى نفس الوقت قوة متميزة ومستقلة عنك فهو قوة بداخلك ووراءك انه طبيعتك الشخصية التى تتحكم فيك على الرغم من انها غريبة عنك ، باختصار انه الهك ومن هنا نتساءل كيف يمكن تمييز الجوهر الموضوعى عن الجوهر الذاتى ؟ كيف يتعالى الانسان على مشاعره ؟

يقول فيورباخ : « اننى لا أدين « شليرماخر » لأنه جعل من الدين مادة للشعور وانما لأن التعصب اللاهوتى منعه من التواصل الى النتائج الهامة من وجهة نظره هـذه وذلك لانه لم يكن لديه الشجاعة ان يرى ويعترف بموضوعية أن الله ليس سوى جوهر الشعور ، اذا كان الشعور

من الناحية الذاتية هو الجانب الرئيسى للدين . وانا اختلف فى هـذا الصدد ـ الى حد ما ـ مع « شلير ماخر » الذى يؤكد ما قلته ويستند فى تاكيده على اسس طبيعية الشعور . ولهذا السبب بالذات اخفق هيجل فى ان يتوصـــل الى الجوهر الخـــاص بالدين فهـو لا يتعمق جوهـــر الشـعور »(٨٣) ذلك أن الشعور اصل الدين الذى مقره القلب .

ويرتبط بهذا الفهم تفسير آخر للدين . ذو صبغة سيكولوجية وهـذا التفسير كما يقول فيورباخ نجده لدى فلاسفة الاغريق الذين بينوا : « ان الدين ينبعث من الاعجاب بالمسار المنتظم للاجرام السماوية(٨٤) بمعنى عبادة احدى هـذه الاجرام ذاتها ومن ينظم ذاتها ومن ينظم مسـارها . ويتضح ان هـذا التفسير ـ فى رأى فيورباخ ـ موجه الى من فى السماء لا الى من فى الأرض . والى الناحية النظرية لا العملية للانســـان وفى الحقيقة يمكن القول ان النجوم كانت موضعا للعبادة الدينية ليس كأشياء نظرية فلكية فقط لانها ـ كما يعتبرونها ـ قوى تتحكم فى حيـاة الانسان بمعنى انها تمتلك (بيدها) آمال الانسـان ومخاوفه . ويوضح ذلك حقيقة ان الشىء يصبح موضـع عبـارة عندما يكون مصـدر خوف من المـوت أو متعة للحيـاة . ومن هنـا يجىء الشـعور بالاعتماد . كما يقول مؤلف كتـاب « مصدر المبادىء الدينية » ان الرعـد والعاصفة والحرب واحوال الموت هى التى اقنعت الانسـان بوجود الله اى اقنعته بتبعيته لقوى مطلقة وكانت فى اقناعها له بهذا اكثر تاثيرا من تناســـق الطبيعة وكل مظاهر النظام الدائم البســيط »(٨٥) .

رابعا : تعقيب ونقاش :

تناولنـا فى هـذا الفصـل وفى الفصـل السـابق « انثربولوجيا فيـورباخ الدينية » موضـحين فكرة التحـول من « الثيولوجى الى الانثربولوجى وذلك من اجل تجاوز الفهم الضيق الغيبى الجزئى لعقائد

ملة معينة من أجل تاكيد مفهوم الدين الانسانى الذى يقوم على تحليل سيكولوجيا الشعور الانسانى ، حيث يؤكد فيورباخ ان الانثربولوجيا دينية فى الأساس • فالانسان بطبيعته كائن متدين ، والدين تتغلغل جذوره فى صميم الشعور البشرى (القلب ليس فقط صورة الدين به هو جوهر الدين » • ومن هنا فان محاولة فيورباخ تسعى للوصول بالدين الى حالة الكمال وتؤكد معظم الدراسات الفيورباخية ان ما قدمه فيلسوفنا ما هو الا استمرار للاصلاح الدينى البروتستانتى(٨٦) • ويعد صاحب هذه الأبحاث فى طليعة رجال التجديد الدينى وليس كما يفهم خطأ ، خارج حظيرة الدين • يقول اميل برييه E. Brehier « لايهدف فيورباخ الى تحطيم المسيحية بل بل يعمل على تحقيقها واكمالها وهو يعتقد ان مذهبه ترجمة عقلانية واضحة للدين المسيحى من اللغة الميتة للاشباح (الأرواح) الى لغة انسانية »(٨٧) •

وعلينا ان نتوقف للتميز بين مجالين لدراسة الدين • الأول هو التناول العقائدى اللاهوتى (الثيولوجى) والثانى البحث العلمى للدين بمعناه الفلسفى الرحب ، الذى لا يعنى كما يفهم خطأ رفض الدين أو الاقلال من شانه ، بل يعنى بالأساس ايجاد العديد من العلوم التى تتناول الدين بالدراسة الدقيقة • ويمكن ان نستفيد من تفرقة ازفلدكوليه الهامة بين الثيولوجيا وفلسفة الدين فهو « يميز بين الثيولوجيا وبين فلسفة الدين من حيث هى جزء من الفلسفة العامة على اساس ان الثيولوجيا تبحث فى دين من الأديان بعينه (وهو ما يحاول فيورباخ ان يتجاوزها) اما فلسفة الدين فتعنى بنقد وتحليل المفاهيم التى تستعملها الثيولوجيا والمبادىء الأولى التى تفترضها »(٨٨) • ومن هنا فهى تجاوز للفهم الضيق الغيبى للدين ونقدا له وتؤسس لكثير من العلوم التى تهتم بتحليل الدين مثل : تاريخ

الأديان ومقارنة الأديان وعلم الاجتماع الدينى وعلم النفس الدينى وفلسفة الدين التى تعد اوسع هذه العلوم فى النظر الى الدين وتلك كانت اساس ابحاث فيورباخ ٠

وتظهر فلسفة فيورباخ الدينية التى ترجع الدين الى الشعور الانسانى بالمقارنة مع غيرها ، فهى تتفق مع راى هربرت سنبسر الذى يعرف الدين « بالشعور » الذى يحدث لنا حين تتخيل انفسنا فى مجال ملىء بالغموض والاسرار ، على ان نفهم هذا الغموض باعتباره غموض الطبيعة البشرية نفسها ٠ ومولر الذى يؤكد ان الدين هو الشعور باللامتناهى وكذلك شليرماخر الذى عرف الدين فى « مقالات عن الدين » بانه الشعور بالتبعية والاعتماد المطلق (٨٩) وكذلك جويو Guyau الذى يرى ان الدين هو تصور الجماعة البشرية وشعورها بالتبعية لمشيئة اخرى والخضوع لها ٠

ويقترب تعريف فيورباخ للدين مع ما قدمه عالم الاجتماع الأمريكى T. H. Grofton الذى تابع هـ ٠ ميد Mead وكشارلزكولى cooly وجون ديوى ـ الذى يرى ان الخارق للطبيعة مثل الآخر الذى يخلقه الانسان من اجل ان يخضع له(٩٠) ٠ وتقدم نظرية فيورباخ فى « الدين الانسانى » فى اطار الدراسات الاجتماعية فى تفسير الدين ويربط الباحثين بينها وبين نظريات علماء الاجتماع مثل اوجست كونت Acomte ودوركيم يقول Thomas F. O. Dea فى كتابة علم الاجتماع الدينى « ان وضع فيورباخ يشابه دوركيم فى جانب هام هو ان كلاهما يرى المحتوى الخيالى للدين اسقاط لحاجات الانسان »(٦١) ٠ ويرى اميل بربيه : « ان فيورباخ مثل كونت Comte فى تناول العلاقة المباشرة بين الانسان والطبيعة على اساس التأليه الطبيعى فى القرن التاسع عشر(٦٢) بل ان « بربيه » يقيم علاقات بين فيورباخ وغيره من المفكر بين الفرنسيين ليس كونت فقط بل ايضا

« ارنست رينان » الذى يحاول الابقاء على كل روحانية المسيحية دون عقائدها فهذا « الملحد المتدين » نسخة من المثالية الحسية التى قدمها فيورباخ(٦٣) . ان نظرية فيورباخ الانثربولوجية فى الدين تتعدى الفهم المتعصب الجامد لديانة معينة بحثا عن الدين الانسانى الا شمل اى تجاوز الثيولوجى الى الانثربولوجيا وهو في هذا يتفق مع كل المحاولات الجادة التى تسعى لتاسيس علم النفس الدينى وعلم الاجتماع الدينى وفلسفة الدين .

الفصل السادس

الأخلاق والسياسة

من الفرد الى المجتمع

الفصل السادس

« الأخلاق والسياسة »

من الفرد الى المجتمع

اولا ـ تمهيـــد :

دار بحثنا فى البداية حول الطبيعة وتأسيسها على النزعة الحسية التجريبية وهـــذا الحديث كان البداية الطبيعية للحديث عن الانســان فكوزمولوجيا وانطولوجيا فيورباخ أساس انثربولوجيته ، التى حاول جاهدا ابيانها ، بتحويله الثيولوجي الى انثربولوجى وتركيز البحث فى « مفهوم الانسان » صلب ومحور وبؤرة فلسفته الذى اكد على ان قوامة الدين ، فهو عنده « حيوان متدين » •

وفى هذا الفصل الختامى نصل الى قمة فلسفة فيورباخ فى «الانسان» او الى ما يمكن تسميته باصطلاحات الفلســـفة المعاصرة « اكسيولوجيا فيورباخ » وذلك فى مجال الأخلاق والسياسة • فالهدف الأساسى عنـده وعند الهيجليين الشبان تحويل « العقلى » الى « واقعى » • واذا كان البعض يرى ان حركة الهيجليين الشبان تقوم فى الأساس على نقد الدين والسياسة (وانهم لم يستطيعوا مواجهة الأوضاع السياسية القائمة ، فاتجهوا بدلا من الهجوم على الدولة الى الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية وتركز جهدهم فى نقد الدين بدلا من نقد السياسة) • فان العكس عند فيورباخ هو الصحيح ، فقد راى ان الأساس ليس هو التركيز على العمل السياسى المؤقت والجزئى بل ـ وهذا هو الأهم ـ تحويل الدين الى اخلاق وسياسة • فالدين « شامل » انه ليس مجرد « حقيقة » بل شريعة ، ليس عقائد بل معاملات ، اى سلوك واخلاق بلغة فقهاء المسلمين • ومن هنا فتحليل فيورباخ للعقائد اللاهوتية هو ارساء للمعاملات الانسانية التى هى صلب الدين والتى تظهر فى مجالى :

اولا ـ فى الاخلاق ٠

ثانيا ـ فى السياسة ٠

اولا : الأخلاق الفيورباخيـة :

١ ـ البدء بالانســان التجريبى الحسى :

الأخلاق بالنسبة الى فيورباخ يجب أن تكون انسـانية فى المقام الأول ، اى ان تتركز على الانسـان وبعبارة أدق تتركز على أسس منطقية تجريبية فى طبيعة الانســان ورغبـاته ، وفيورباخ هنـا مثلما هـو الشـان فى كل فلسـفته يريد ان يشـتق الأخلاق من الانســان ـ وليس الانسـان من القواعـد الأخلاقية ـ انه يريد ان تكون اخلاقه اخلاقا انثربولوجية مركزها الانســان Onthrono centric فالفرد الذى يعطى الطبيعـة وعيـا منطقيـا ، يعى ان احتياجاته واعتقاداته ورغبـــاته ظواهر طبيعـة تحدد الطبيعة من خلال ظروفه الطبيعية والتجريبيـة ليس هنـاك ارادة ، او وعى ، او قدرة اخلاقيـة بمنأى عن العـالم التجريبى بما فى ذلك الانسـان ٠ هذا ما لا يمكن التوصـل اليـه او فهمه دون الاشـارة الى هـذه الطبيعة ومن ثم فالنظرية الأخلاقيـة يتعين أن تكون طبيعية أو مادية وانثربولوجيـة(١) يتضح ذلك فى تحليـل شـترنر لمـا قدمه فيورباخ فى « ماهية المسيحية » حيث نرى أن اقتراح فيورباخ الذى يقول بان اللاهوت هو انثربولوجيـا يعنى فقط وببساطة ان « على الدين أن يكون اخلاقا وان الأخلاق وحدها هى الدين »(٢) ٠

وقول شـترنر الذى يجعل من الدين الأخلاق ومن الأخلاق الدين صحيح تماما ، لكن ينبغى فهم ذلك من خلال موقف فيورباخ من المسيحية التى لا تهتم بالأخـلاق باعتبارها علاقة الانســان بالانســـان بل باعتبارها علاقة الانسـان بالله ٠ ولا تشـغل لديها الأخلاق الانســانية

الامكانة ثانوية . يضـع فيورباخ الانســان فوق الأخلاق ، فهو لا يجعل من الأخلاق مقياســا للانســان ، بل على العكس يجعل الانســان هو مقياس الأخلاق . فالخير هو ما يتناسـب مع الانسان والشر ما يتعارض معـه . ان فيورباخ اذا كان يرى ان العلاقات الأخلاقية مقدسـة ، فهي ليست مقدســة في ذاتها بل مقدسـة من اجل الانســان . ان فيورباخ على هــذا النحو يجعل الأخلاق هي الدين ، ولكنه في هــذا التحــويل ، لا يتعامل مع الدين في ذاته بشـكل مطلق ، فالدين ـ كما يقول ـ ليس غاية ، بل هو نتيجة ، وبالنسـبة الى فيورباخ نجد ان الكائن الديني او الاسـمى ، بدلا من ان يكون الجوهر الأخلاقي ، كما هو بالنسـبة الى البروتستانتية المســتنيرة وبالنسـبة الى العقلانية الكانطيـة هــذا الكائن هو الانســان الحقيقي المحسوس والفردي(٣) .

والانسان الذي يعد ذاتا وليس مجرد موضوعا للأخلاق ، والذي يحدد طبيعتها ومحتواها هو الانســان التجريبي الذي نتعرف عليـه وهــو يتعرف على نفســه من خلال الحواس . ليس الانا المجرد غير التجريبي ، كما انه ليس الارادة او الروح او العقل . الذي يتسـامى على الانســان عن طريق اللاهوت الديني والمثاليـة الفلســفية »(٤) . ومن هنــا فمن الطبيعي ان تكون الأخلاق الفيورباخيـة هي المقابل « الطبيعي » لاخـلاق كانط المثاليـة الصورية التي أوجبت على الانســان ان يؤدي الواجب لذاته بباعث من تقديره العقلي لمبـدا الواجب دونما اعتبار لمـا يترتب على تاديته من نتائج وآثار ومن غير اى تدخــل لعواطفــه او ميوله .. واعتبر القانون الأخلاقي امرا مطلقــا يطاع لذاته حتى لو نجم عن طاعتــه ضررا والم فصواب القــانون ملزما اطلاقا قيمتــه باطنية ذاتية لا تتعلق بغاية يراد تحقيقها ، وهو يستنبط من طبيعـة العقــل ولا يجيء عن طريق الاســتقراء من خلال التجربة(٥) .

ويدحض فيــــورباخ الأمــــر المطلـق categor ical imperative

القبلى السابق على الحساسية والمستقبل عنها ليؤكد ان الانسان يتصرف وفقا للحساسية واشكال الحساسية متنوعة : حب الحياة ، والنزوع الى السعادة والأنانية ، والمصلحة ، والرغبة فى تلبية متطلبات الطبيعة الحسية الانسانية ، واللذة بالمعنى الأوسع للكلمة . وهكذا اوضح فيورباخ فى احدى مقالاته ان الأخلاق علم تجريبى كعلم الطب ويقول ان كانط قد كتب اخلاقه ليس للانسان وانما للحيونات العاقلة . وبالنسبة الى فيورباخ ليس هناك كائنات عقلانية دون قلب ودم ومشاعر واحاسيس تحدد رغباتهم ومعتقداتهم بما فى ذلك رغباتهم ومعتقداتهم الأخلاقية . فهو يرفض تصور الانسان باعتباره آلة تفكير ويؤكد على ان الفرد يجب ان يفهم على انه تجسيد ليس فقط للانا وانما ايضا للأنت . بحيث يتوفر على الأقل عنصران لاشباع القدرات العقلية والقدرات العاطفية للانسان ، شانها فى ذلك شان ضرورة وجود الرجل والمراة لخلق انسان ثالث فاقل وحدة يصل اليها الجنس البشرى هو الانا والانت كفرد نقى ليس انسانا وانما عضو من النوع يعى عضويته للنوع الانسانى وعلى هذا فان كلا من الانسان الفرد ، والأخلاق المتاصلة فى هذا الانسان يتطلبان وجود علاقة مع الآخرين والتعرف على هذه العلاقة ، كما يتطلبان الانا والانت

ان الآراء الأخلاقية لفيورباخ يمكن تناولها من خلال قسمين :

١ - القسم الأول هو الانثربولوجيا البروميثوسية The promethean Anthropological وهو يمتد ليشمل الفترة من اواخر الثلاثينيات حتى الأربعينيات .

٢ - القسم الثانى ، المادى الهدونيستى The materalict hedonist ويشمل ما كتبه فيورباخ فى الخمسينيات (من

القرن الماضى) وهاتان الفترتان توضحان الحركة العادية فى فلسفة فيورباخ التى تحولت بعد معرفتة بموليشوت Moleschatt والمادية الطبية Medical materialism التى تتجه صوب مادية ملموسة وهى تلك التى قربته من هولباخ وهلفيتستوس اكثر مما قربتة الى كانط وفشته وهيجل الذين تربى على أيديهم .

وفى الأربعينيات حين كان فيورباخ مهتما بنقد كل من الدين وتأليه المثالية كان عمله يعبر عن بعض الآراء الأخلاقية فى نطاق فلسفته العامة وان كان لا يطرح نظرية اخلاقية منظمة ، الا أنه فى فترة الستينات خاصة بين عامى ٦٣ ـ ١٨٦٩ سجل فيورباخ للمرة الأولى على الورق افكاره المتسقة نسبيا عن طبيعة الأخلاق وهناك توجد Universoliized Eudoenonism المبنية على عمل هولباخ النقدى عن « نظام الطبيعة » . والأعمال التى نالت شهرة كبيرة فى الأربعينيات(٦) هى تلك التى تهدف الى حرية وكرامة الانسان وهى ماتمثلة « اخلاق فيورباخ فى هذه الفترة التى كان يتمسك فيها باخلاق كانط وفشته ، كما كان يتمسك بالروح الانسانى ـ كما بين ذلك تشمبرلين W.B. Chamberlin (٧) ويدافع عنه ضد كل من يعترضه تحت اسم الواجبات اللاهوتيه التى كانت تعمل Gendones of Eunope فالأهداف الرئيسية لنقد فيورباخ الأخلاقى هى الفتشية والعبودية حيث ان اكبر جريمة اخلاقية عنده هى التقليل من شأن الانسان ومعاملته باعتباره شيئا او كائنا بلا روح . ان العبودية كما يعتقد فيورباخ قد انتقلت من مجال الدين الى السياسة ، والانسان الذى يخضع أمام الله يحط من شأن نفسه أمام الملوك ، ومن هنا فالديمقراطية هى الدين الحقيقى للانسان وهى الأخلاق الحقيقية له .

واستقلال الانسان الخلقى فى كتابات فيورباخ السابقة ـ كما

يقول كامنكا ليس الا استقلالا انانيا اذ ان الانسان عنده لا يتشابه مع « الأوحد » المنعزل الذى يبحث عن ذاته فى كتابات ماكس شترنر M. Stirner الأوحد وصفاته وبهذا يعد نقد النقاد المعاصرين من امثال : ج شيللر G. Schiller والذين اتهموا فيورباخ - بتضليل القارىء وارشاده الى الأنانية طريقا للأخلاق - نقدا لا معنى له (٨) . ان الفرد الانسانى فى ذاته سواء اكان كائنا اخلاقيا او كائنا مفكرا لا يحتوى فى نفسه على « طبيعة الانسان » الموجودة فى المجتمع والموجودة فى وحدة الانسان مع الانسان ، وهى وحدة تتركز رغم ذلك على حقيقة التمييز بين الانا والانت فقط - ان العزلة تحديد فى حين ان المجتمع حرية ، والانسان بذاته ليس سوى انسان ، اما الانسان فى المجتمع مع اخيه الانسان فيكون وحدة الانا والانت ، الا وهى الدين والمجتمع والله »(٩) .

ويبين فيورباخ ان الأخلاق المسيحية لا تنبع من اهواء فاضلة داخل الانسان او من اجل الحب او من اى دافع للعمل الخير . فالانسان يعمل الخير ليس من اجل الخير ذاته ، وليس من اجل الانسان وانما ابتغاء مرضاة الله . بدافع العرفان بالجميل لله الذى صنع كل شىء من اجله ، ان فكرة الفضيلة هنا هى فكرة التضحية ، فلقد ضحى الله بنفسه من لجل الانسان ومن ثم فان الانسان بجب عليه ان يضحى بنفسه لله وكلما عظمت التضحية عظم الأجر ، وتزداد الفضيلة كلما ازداد التناقض بين الانسان وطبيعته وازداد انكار الانسان لذاته .

وهذه الفكرة السلبية المجردة فكرة الخير قد تحققت بصفة خاصة فى الكاثوليكية لأن اسمى الأفكار الأخلاقية بالنسبة لها فكرة التضحية ، ومن هنا يجىء المغزى الكبير لأفكار « الحب الجنسى » والمغزى الكبير « للطهارة » و « العفاف » كما ان « العذرية » هى الفضيلة المميزة للايمان المسيحى ولهذا السبب فانه ليس لها اساس فى الطبيعة ، وهى بالنسبة

للايمان اسمى الفضائل لكنها ليست فضيلة على الاطلاق فى ذاتها . وهكذا يجعل الانسان الفضيلة الأساسية « لا ـ فضيلة » ، ومن ثم فان هذا الايمان ليس به معنى الفضيلة اذ انه يقلل من شأن الفضيلة الحقيقية لانه يعلى من شأن الفضائل الظاهرة لانه لا يسترشد باى فكرة سوى فكرة الانكار وتناقض الطبيعة البشرية »(١٠) .

وفى مقابل هذه الأخلاق المسيحية يقدم فيورباخ : المبدأ الاسمى والنهائى للفلسفة « وحدة الانسان مع غيره من البشر » يقول : « لكى يتسم الانسان بالأخلاق فان عليه ان يدرك انه عضو فى النوع البشرى وليس فردا بذاته ، وان الحب هو اسمى تعبير ، وهو وحدة الانسان مع اخيه الانسان وهو ما يصفه فيورباخ وصفا حالما يفوق الخيال ففى الفصل (٢٦) من « ماهية المسيحية » المعنون « تناقض الايمان والحب » يرى فيورباخ : « ان الايمان يفرق بين البشر ، ويبذر بذور الشقاء بينهم ، فى حين ان الحب يجمعهم على خير وفيه تصان وحدة الجنس البشرى ، ويوسع الحب افاق نظرتهم ، ان القلب المحب هو قلب البشرية النابض فى كل منا »(١١) هذا ما كتبه فيورباخ الذى يرى ان الايمان يعتبر الانسان موضوعا او شيئا او وسيلة فى حين ان الحب يعتبره ذاتا وغاية فى ذاته(١٢) .

وقد اصبح اتجاه فيورباخ اكثر نظامية وتجريبية ومادية كما يتضح فى كتاباته الأخيرة فى الستينيات ، ان فكرة الانسان ككائن محب لم تعد مصطلحا ميتافيزيقيا مبالغا فيه فقد اصبح اهتمام فيورباخ الأساس الآن يذكر على الانسان التجريبى المادى ، الذى يأكل ويشرب ويشعر بالبرد والجوع ويسعى لارضاء رغباته والذى يتعاطف مع اخيه الانسان »(١٣) .

٢ ـ « الارادة الواقعية » و « الارادة العاقلة » :

بدأ فيورباخ هنا بداية نقدية ، وذلك بانتقاد الأخلاق اللاهوتية

التى تختفى تحت قناع الفلسفة ، اذ أنه رفض اخلاق كانط غير التجريبية عن الارادة الخيرة » . وبالتالى ينبغى الوقوف امام وجهة النظر الكانطية فى الأخلاق وتحليلها وبيان ما يقابلها عند فيورباخ . وهو ما اطلقنا عليه (ال « يريد ») الارادة الواقعية ، اذا جاز التعبير . وقد عرض كانط مذهبه الأخلاقى فى كتابين من كتبه الرئيسية هما : دعائم ميتافيزيقا الأخلاق ١٧٨٥ ونقد العقل العملى ١٧٨٨ ، وهو يعرض « للارادة الخيرة » فى كتابه الأول(١٤) الذى يتناول فيه « مبدأ الواجب » فى الفصل الثانى ثم الحرية والواجبات العامة فى الفصل الثالث . والارادة الخيرة تأخذ فى مذهب كانط مكانه هامه فهى العمل بمقتضى الواجب لذاته ودون نظر الى نتائجه ، انها الشىء الوحيد الذى يمكن اعتباره خيرا دون قيد أو شرط فهى خير مطلق يتخطى الظروف والاحوال بل هى الشىء الوحيد الذى يعتبر خيرا فى ذاته بصرف النظر عن علاقته بغيره من الأشياء(١٥) فمن بين كل ما يمكن تصوره فى العالم ، بل بوجه عام خارج العالم ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرا دون تحفظ ان لم يكن الارادة الخيرة(١٦) .

ويعترض فيورباخ بان الارادة محدودة فى اطار زمان معين ، وفى الحقيقة ليس هناك ارادة « وان كان هناك من يملكون الارادة ، يقول : « ان الارادة ليست ساحرا او صانع معجزات ، كما انها ليست موهبة أو قدرة تؤدى ما يريده الانسان فى اى زمان واى مكان ، وانما الارادة شأنها شأن الانسان بصفة عامة لانها ليست سوى الانسان صاحب الارادة ، الذى « يريد » كما انها مرتبطة بالزمان والمكان ، والارادة التى تتجاوز الأشياء نفسها حتى لو كانت هذه الأشياء متناقضة الى الفكر المجرد ، هى نفس الواقع ليست شيئا ein unding (١٧) . فما كان فى قدرة ارادتى بالأمس لم يعد ملكى اليوم والعكس صحيح . ينظر جاكوبى F. H. Jacobi وفشته وهيجل الى الانتحار « كمثال » على حرية الارادة المجردة

القادرة على كل سوء بما فى ذلك تدمير نفســها والانتحار فى الواقع ــ كما يرى فيورباخ ــ ليس نتيجة للارادة على الاطلاق وانما نتيجة للضرورة السـيئة . ان المنتحر لا يستطيع الاستمرار فى العيش فهو لم يأخذ شـيئا من الحيـاة ولكنه غير قادر على ان يستخلص اى شىء منها كما انه لا يحتمل الحيـاة بطريقة ما ، ان وجـوده مركب بحيث ان بعض المصـاعب لا يمكن تحملها ، واختياره طريق الموت امر محـدد وليس امرا حرا وهـذا ما تسـتدل عليـه من ان الانتحار الذى « لم يكن ليفعله العام الماضى يستطيع ان يفعله الآن » .

الارادة مثـل الانســان ، وذلك لانها كائن محدد بالزمان والمكان وحتى فى اللغة فان كلمة يريد محددة بالزمان والحال فقـد تكون فى المضـارع او فى المـاضى او قـد تكون فى جملة شرطيـة ... الخ ان الارادة تبحث عن اشـياء محددة لا يمكن وصفها الا بالجمع بينها وبين ما تبحث عنــه ، ليس هنـاك ارادة حيث تتعارض الارادات فى نفس الانسـان . ان الانتحار لا يمكن ان يكون مبنيا على الارادة الخالصـة لأنه ليس هنـاك ارادة خالصـة مستقلة لا تبحث عن شىء ، أى ان القانون الأخلاقى كتعبير عن الارادة المحض او عن العقـل العملى الذى لا تمسه الرغبات ، هذا القانون ليس له مضمون ، كما انه لا يمكن ان يتمخض عنــه قانون من ذاته . ومن هنـا فان جهـود كانط لصياغة اخلاق مستقلة استقلالاً منطقيـا عن الرغبـة هى جهود خاطئة من الأساس لا يمكن ينجم عنها ســوى بعض التجريدات الفارغـة . فالقانون الأخلاقى لابد أن يبحث عن الرغبـات ، وان يزود الانســان برغبـاته الحســية حتى يكون لمجرداته مضمون . ان مضمون الاخلاق كما يرى فيورباخ يمكن أن ينتج من الأهواء والأيجابية للانســان ، أى من الطبيعة الانسـانية وليس من الارادة المجردة .

ويتناول والف بارتون بيرى « النزعـة الأمرية (القانونيـة) »

Pereoptualism ضمن المفاهيم الأخلاقية الباطلة ويقصد بهذه النزعة بالتحديد « القانون الأخلاقى الكانطى » وهو الموقف الذى يهتم بالشكل اكثر من المضمون وهو ذلك القانون الذى يثير احترامنا ويوجب طاعتنا ولا يتوقف على رغباتنا فى تحقيق نتائج وفية ، فالانسان لا يكون فاضلا لانه يحاول اشباع رغباته أو تحقيق سعادته بل لأنه يحاول ان يطيع قانونا عاما صالحا للبشرية جمعاء ولو يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا(١٥) ويقترب موقف بيرى من فيورباخ فى عدة نقاط هى :

نقد الصورية (الشكلية) فى الأخلاق ، كلا منهما يعتمد على الدافعية اى على وجود مصدر للفعل الخلقى ، يسميه فيورباخ « الدافع » ويطلق عليه بيرى « الاهتمام » gntrest يقول فيورباخ : « ليس هناك دافع او ارادة ولا يوجد حافز على الاطلاق ، اذ لم يكن دافعا نحو السـعادة ، ان الدافع نحو السعادة هو دافع الدوافع ، وحتى الدافع نحو المعرفة هو ايضا دافع نحو السعادة التى تشبع نفسها عن طريق الفهم ، كما هو الحال فى التطور الأخير للحضارة عندما أصبحت الرغبة فى المعرفة مستقلة تشبع نفسـها عن طريق الفهم » .(١٩) .

والارادة غرضية فكما يؤكد فيورباخ على الناحية « الدافعية » يؤكد ايضا على « الغرضية » فانا اريد « تعنى » انا اريد اكون سعيدا » وحيث لا يوجد الدافع نحو السعادة لا توجد ارادة ، وعلى ذلك يرفض فيورباخ « الادارة عند شوبنهور تلك الادارة التى لا تريد شيئا . « ان الدافع نحو السعادة هو جوهر الانسان ، هو الدافع الأول لكل من يحيا ، لكل من يبقى على قيد الحياة ، فالانسان بالضرورة يسعى نحو السعادة » . واذا كان كانط قد ميز فى فلسفته بين نوعين من الأحكام : احدهما يتعلق بخيرية العمل وشريته ، والحكم على عمل بانه يؤدى الى السعادة او التعاسة ، فان هذا التمييز كما يرى فيورباخ ينتج فقط عندما نفكر فى علاقتنا ببعضنا البعض ، فلو اننا نفكر باسلوب يتسم بالانانية egoism فانه يحكمنا

على عمل ما بانه خير يجب ان نضع فى الاعتبار المتاعب التى قد يسببها هذا العمل للآخرين او السعادة التى قد يضيفها عليهم • كما اننا يجب ان نميز ذلك عن سعادتنا وعن متاعبنا التى قد تنجم عن هذا العمل وان هذا التمييز لا ينبعث عندما نفكر فى الآخريين اى فى الانسان بصفة عامة حيث لا نشعر بالفرق بين ما هو خير بالنسبة للآخرين وما يؤدى الى رفاهيتهم وسعادتهم •

ويوضح فيورباخ ذلك بقوله : « الأخلاق قد تكون معاكسة ـ فقط ـ لرغبتي فى « سعادتى » انا على حساب الآخريين ، فلو ان الناس لم يشعروا بالرضا وعدم الرضا فان الأخلاق ستفقد معناها حين لا يوجد فرق بين السعادة والتعاسة ، بين البكاء والضحك ، بين الخير والشر • فان الخير هنا هو تاكيد الدافع نحو السعادة وبالتالى ، فالصراع بين الواجب والرغبة فى السعادة ليس شيئا سوى الصراع بين الرغبات المتنافرة من اجل السعادة ، رغباتى انا ورغبات الآخرين ، او رغبتى انا الآن ورغبتي على المدى الطويل »(٤٥) •

٤ ـ مبدأ شمولية السعادة أو المنفعة العامة •

ويبين فيورباخ ان السعادة الشخصية الانانية ليست هدف الأخلاق وانما هى الأساسى والغرض الأول (اى الدافع) • فمن لا يجعل لسعادته مكانا فى الأخلاق يفتح الباب لافتراضات عشوائية ، فانا لا اتعرف على الخير والشر ، وعلى الحياة والموت وعلى الحب والكراهية الا من خلال تجربتى مع الدافع للسعادة ، ومع هذا فان الأخلاق • هى شمولية السعادة • وكما بين فيورباخ فان السعادة هى تلك التى تتعرف على مضمونها من خلال الخبرة الشخصية مراللذة والالم ، الرضا وعدم الرضا ، فالاخلاق تبدأ من « مبدأ الشمولية » الذى يعترف بسعادة الأخريين مع سعادة الفرد • فالأخلاق مشاركة فى العصا التى اتوكا عليها مع غيرى وهكذا فان القاعدة

الذهبية للسلوك The Golden Rule تعطى لنا كلا من شكل الأخلاق ومضمونها • فليس ضد الأخلاقية فى شىء ان تبحث عن المتعة أو تأكل (كافيار) كل يوم اذا كان باستطاعتك ذلك دون ان تهمل واجباتك تجاه الآخرين » (٢١) •

ومن هنا يصح القول ان فيورباخ مثل عديد من الأخلاقيين المحدثين يوسع من نطاق الأخلاقية حتى يتحول من الانانية الى الغيرية • فليس من الأخلاقية ان تسلب الخير الذى تسمح به لنفسك وان تتعرف على دافعك للسعادة على انه هام وضرورى فى حين تتجاهل دوافع الاخريين ودون التعاطف مع مصائبهم ان الوقوف الى جانب الآخرين فى افراحهم والتعاطف مع التعساء وتخفيف الامهم هو معنى الأخلاق • ويبين فيورباخ انه ليس هناك مصدر للخير والشر سوى ذلك المصدر الذى تشتق منه واجباتنا تجاه انفسنا فالخير هو ما يتفق مع دوافع البشر للسعادة والشر هو ما يناقضه •

يتضح لنا مما سبق ان فيورباخ يعالج الأخلاق على أساس الدوافع النفسية الكافية للفرد « فالدافع للسعادة كامن فى الانسان لذا يجب ان يكون أساس جميع الأخلاقيات ، الا ان هذا الدافع ـ كما بين انجلز فى فى الفصل الذى عقده للأخلاق عند فيورباخ ـ يخضع لتعديل مزدوج • فهناك أولا : فهناك أولا العواقب الطبيعية لافعالنا ، اذ الافراط المعتاد يعقبه المرض وهناك ثانيا نتائجه الاجتماعية ، فاذا لم تحترم نفس الدافع لدى الغير فان الآخريين يدافعون عن انفسهم وبذا يتدخلون فى الدافع الذى يحملنا على السعى وراء سعادتنا •

ومن هنا يتضح ان الفردية الخالصة لا تكتمل الا بالتفكير فى الآخريين وان السعادة تفترض السماح للآخريين بالسعادة ، كى لا يتدخلون فى سعادتنا ولكى نشبع دافعنا نحو السعادة يجب ان نكون فى مركز يسمح

لنا ان نقدر العواقب المترتبة على افعالنا . وان نسمح للآخرين بنفس الحق فى السعادة وبدرجة مساوية لما نسمح به لأنفسنا . وعلى ذلك فان ضبط النفس لمقتضيات العقل فيما يختص بنا والحب فى علاقتنا بالغير هما القانونان الأساسيان للأخلاق عند فيورباخ ومنهما نستمد كل القوانين الأخرى

ويعترض انجلز الذى يرى ان فيورباخ لم يحاول مطلقا ان يخرج من التجريد ـ الذى يكن له كراهية قاتلة ـ الى عالم الحقيقة الحسية ، إنه شديد التعلق بالطبيعة الانسانية التى تظل عنده مجرد الفاظ وهو عاجز عن ان يحدثنا عن الطبيعة الحقيقية والناس الحقيقيين ، يقول انجلز : « انه لا يمكن ارضاء الدافع نحو السعادة عند الفرد الا فى حالات نادرة جدا لا يمكن ان تكون ابدا لمنفعته او لمنفعة الآخرين اذ هو لم يعن الا بشخصه فقط بل ان ذلك الدافع يتطلب ـ على العكس ـ علاقات مع العالم الخارجى ، اى ينابيع لارضاء حاجاته : غذاء ، فرد من الجنس الاخر كتب ، محادثات ، مناقشات ونشاط وكل الأشياء التى يستخدمها . فاما ان يفترض فيورباخ ، كما يرى انجلز ان هذه الأشياء معطاة بكل بساطة لكل انسان او لتصبح اخلاقه ليست سوى نصائح فارغة لا يمكن تطبيقها وبالتالى لا تساوى شيئا بالنسبة لمن تنقصهم هذه الأشياء(٢٢) .

والعجب ان كتابات فيورباخ تتخذ نفس موقف انجلز وترفض ما يرفضه ، وفيها الرد على انتقاداته حيث يقول فيورباخ : « يختلف تفكير الانسانى فى الكوخ عنه فى العصر » ، « الانسان هو ما يأكل » ، « اذا لم يكن فى جسمك اية مادة غذائية وكنت جائعا فلن يكون فى راسك وروحك وقلبك مادة للأخلاق »(٢٣) . ورغم ان انجلز يورد هذه القضايا فهو مع ذلك يرى انها ظلت متناثرة لأن فيورباخ لم يحقق منها شيئا ـ ونقدا انجلز هذا معتمد على قول ستارك : « ان السياسة بالنسبة لفيورباخ حاجز لا يمكن اختراقه كما ان علم الاجتماع كان ارضا لم يعرفها او تطؤها قدمه » .

واذا عدنا الى اكمال بيان ما نحن لعـدده ، وهو البدء بالســعادة للوصول الى سعادة الآخريين فاننا نجد فيورباخ يقترب من مذهب المنفعة العامة utiletar lianism فالذين يبحثون عن اللذة النفسية لحب الذات كأساس للاخلاق يقحمون انفسهم فى مشاكل عديدة • فهم يبدؤن باللذة الانانية ، ويلهث كل منهم وراء متعته وسعادته ، الا ان الأمر ينتهى بهم الى الى متعة « لذة » اخلاقية شاملة Universal moralistil hedonis
اى مذهب المنفعة العامة • اذ يتعين على كل منهم ان يبحث عن سعادة الكل باعتبار ان سعادة الكل هى سعادته ولا يستطيع توضيح مصـدر قلقـه ، او سعادته امام سعادة الآخريين ولا تتضح لغته الأخلاقية إلا من خلال مفهوم اللذة الانانية التى ـ تحولت فى الحقيقة الى بحث عن السعادة الشاملة • فمن رايه ـ وهذا هو نفس موقف بيرى ـ ان الصراع بين الواجب والرغبة هو اساس الحياة الخلقية وهو البداية الحقيقية للاخلاق(٢٤) •

ومن ثم يصدق قول ludvig von Ulses الذى يرى ان كتابات فيورباخ افضل رد على مهاجمى مذاهب اللذة والسعادة والمنفعة يقول : « ليست بنا حاجة هنا الى ان ندحض من جديد الحجج التى ثم توجيهها على مدى اكثر من الفى عام ضد مبادىء النفعية واللذة وفلسفة السعادة ، لأن عرض السمة الكلية والذاتية لهذه المناهج قد أوضحها فيورباخ(٢٥) •

ان فيورباخ ـ كما بينا ـ يبدأ من الطبيعة الانسانية • فالأخلاق ليست مجموعة لاهوتية من الحقوق والواجبات وانما اسلوب حياة فطرى • انها ليست سوى طبيعة الانسان الحقيقية الكاملة التى تتسم بالصحة بينما الخطا والحرمان ليس سوى تشويه وشذوذ ونقص للطبيعة الانسانية • فالانسان الذى يتسم بالأخلاق لا يرجع اتصافه بذلك الى انه يشعر بالواجب نحـو ما يفعله والى انه يريد ان يكون كذلك بل لأنه يتصرف تصرفا اخلاقيـا بطبيعته • ومن هنا كان السؤال : كيف يمكن للشكل الشامل للاخلاق ، والمبدأ الخير ، او القلق من اجل سعادة الآخريين ان ينبع من الطبيعة

الانسانية ، من الدافع الفردى نحو السعادة ، هنا يرجع فيورباخ الى Tuism والى تصميمه على « الأنا والأنت » كجزء أساسى من الطبيعة البشرية فلو ان الأنا والأنت لم يكونا جزءا من الطبيعة البشرية فلن يكون هنا أخلاق . فالأخلاق لا تنبع من مجرد الانا ، أو من العقل المنفصل عن الحواس ، كما انه يتعين وجود رجل وامرأة كدليل على ظهور الانسان على الأرض فانه يلزم وجود كائنين لظهور الأخلاق فالأخلاق كشكل فردى منعزل ضرب من الخيال فحيث لا يوجد الانت والانا ولا يوجد شخص ثالث فليس هناك حديث عن الأخلاق »(٢٦) .

كيف يتحول الانســـان عن الدافع الانانى للسعادة الى الاعتراف بالواجبات تجاه الآخرين ؟ يرى فيورباخ ان الطبيعة قد حلت هـــذه المشكلة وذلك بان خلقت دافعا مشتركا للسعادة دافعا لا يمكن للانسان ان يشبعه بنفسه ولكنه يشترك فى اشباعه مع الآخريين ، حتى لو كان هؤلاء الآخرون من داخل اطار الأسرة ، ان الطفل الصغير يأخذ من الحيـــاة عناصر الأخلاق والشعور بالانتماء الى البشر ، فهو يتعلم كيف يحد من رغبته نحو السعادة ، وهو ان لم يتعلم بطريقة فطرية لا شعورية فان ضربات اخواته سوف تعلمه ان يفعل ذلك عن وعى . ويقارن كليهما الأخلاق عند هيوم وفيورباخ ـ حيث تزدهر ازدهارا طبيعيا عند كليهما ـ على أساس بحث الانسان عن السعادة . وتجنب الالم والتعاطف والمشاركة فى الالام التى تتدعم من خلال الاحتياج العاطفى للانسان والاتصـــال بالآخريين والحساسية لالامهم وهكذا فان اساس الحياة هو ايضا اساس الأخلاق(٢٧) . فالفضيلة هى ان سعادة الانسان مرتبطة بسعادة الآخريين وهى على استعداد للتضحية بنفسها ـ (سعادة الفرد) وذلك فقط حينما تكون امرا ملزما وحينما يكون من الضرورى ضمان الفاعل بان هذه السعادة الكلية تفوق سعادته الخاصة »(٢٨) .

ويوضح فيورباخ ان (كل ما يعارض السعادة) يحتاجه الانسان

لأنه فى نفس الوقت يرتبط بالحياة ويمثل عقبة فى طريق الفضيلة ويعارضها وهذا هو موقف الفيلسوف الفرنسى مين دى بيران فالارادة غير قادرة على اى شىء دون المساعدة المادية . ويضيف فيورباخ : ان الأخلاق لا تستطيع ان نفعل شيئا دون القوة الجسمانية ويركز على تحمسه للمادية الطبية . « لقد كان ديكارت على حق عندما تعرف على اعتماد العقل على الجسم كما يرى فيورباخ ، واعتقد الوسيلة لجعل الانسان اكثر حكمة واكثر مهارة موجودة فقط فى مجال الطب(٢٩) ان خلو الانسان من الشر ليس من صنع الارادة وانما هو من صنع معرفة الانسان بوسائل العلاج الطبيعية والمادية المحسوسة واستخدامه لها .

ان الانثربولوجى الذى يحلل الأسس الطبيعية للأخلاق يحول القواعد المفروضة الى اخلاقيات إختيارية ، ان الفروض المشددة يكون لها تاثير كبير عندما ننظر اليها من وجهة نظر الفلسفة المجردة ولكنها من وجهة نظر الطبيعة تعد رغبة متواضعة للغاية . ويرى فيورباخ - متفقا فى ذلك ومباشرا بكثير من الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة - ان الأحكام الأخلاقية مجرد رغبات Wishes . ان منع السرقة يعبر عن رغبة فى محوها من المجتمع وذلك بان يكون هناك عقاب لها وهى رغبة توضع فى صيغة الأمر وكون هذه الرغبة امرا لا يعنى الا وجود شىء مرغوب فيه »(٣٠) .

ويوضح رايل J. Ryle فى بحثه المشهور عن السعادة Pleasure ان السعادة ليست امرا يحدث على فترات منتظمة بالطريقة التى يحدث بها وميض النور أو الالم ، ومن ثم فان فعل شىء (س) والتمتع بـ (س) ليست أمورا مختلفة أو مميزة بالمعنى الذى يكون فيه الضوء والرعد حدثين مختلفين متميزين بعضهما عن الآخر ، اعتقد ان فيورباخ قد فهم هذه النقطة فبالرغم انه قد تحدث بغير جدية عن الارادة (الدافع) نحو السعادة ، الا ان من الواضح أنه لا يعتبر البحث عن السعادة متميزا عن البحث عن اشياء بعينها تهدف اليها الدوافع ، ان فيورباخ يعتقد ان الانسان له بعض الاحتياجات ، وان اشباع هذه الاحتياجات

هو السعادة ، وعدم اشباعها هو البؤس والشر . وهكذا فان الدافع للسعادة هو ببساطة الدافع لاشباع هذه الاحتياجات . وقد كتب فيورباخ يقول : « ان الارادة هى ارادة السعادة ، وان الدافع للسعادة هو الدافع الأصلى والأساسى لكل الحياة والحب الموجودين أو اللذين يرغبان فى الوجود »(٣١) .

ومن هنا تاكيد كوليه O. kulpie فى الفصل ٢٨ من كتابه على قول فيورباخ : « ان الحافز الى طلب السعادة هو القوة التى تصدر عنها جميع افعالنا بما فى ذلك الأفعال الخلقية »(٣٢) والانسان له رغبات عديدة ، ونحن غالبا ما نتغافل عن ان الدافع للسعادة أمر ذاتى ولا يمكن ان نفصل السعادة عن الذات الفردية . وهو لا يميز هنا حالة السعادة وما يسببها ، وهو لا يولى اهتماما بالفكرة التى تدفع بالهدف يقول ايضا ان الدوافع تهدف إلى هذه الموضوعات التى تعطى الانسان السعادة ومن ثم فان الحصول على الهدف والرضا يختلطان ويكونان مفهوما واحدا ، ان الدافع الذى ليس على هذه الحالة هو دافع ضعيف . وفيورباخ يرى ان السعادة تتالف من كل شىء تتكون منه الحياة ذلك لأن الحياة بطبيعتها ليست سيئة ، والسعادة مع الحياة يكونان شيئا واحدا أصلا ، ومن هنا فان كل الدوافع الصحية دوافع للسعادة . ان كل اعضاء واجزاء الحياة الضرورية هى أعضاء السعادة(٣٣) .

وعلى الرغم من ذلك فان معظم الناس يجدون سعادتهم بطرق مختلفة فالانسان بدافعه نحو السعادة كائن طبيعى مثل جسده وروحه وعقله وقلبه الذين تكونهم الطبيعة وتحددهم وهنا تتكون سعادته وتتحدد ان البطل له سعادته والجبان له سعادته والاثنين يجدونها وحتى داخل داخل لاشخص الواحد فان قيمة الأشياء ليست ثابتة وانما تعلو وتنخفض مثل البارومتر - كشكل اساسى للسعادة . فالسعادة ترتبط باهتمام ومصالح interests ومشاعر الأشخاص واحتياجاتهم كما يقول بيرى

بل ان فيورباخ يرى ان الأحوال الثقافية والتقدم الحضارى ينجم عنه دوافع جديدة واشباعات جديدة ، ان أى نغرة فى جسم الانسان تتعرض لتأثير الهواء والضوء من خلال الثقافة هى مصدر جديد الفضيلة والسعادة (٣٤) ومن هنا يصدق القول « ان الاحتياجات الأساسية تبدو لفيورباخ امرا شموليا واضحا كما يبدو له ان هناك نظاما مرتبا للاشباعات حتى إن بعضها كان يرتبط بدوافع سامية ودائمة بينما يرتبط البعض الآخر بدوافع دنيا مؤقتة » (٣٥) .

ثانيا : السياسة :

١ ـ من الأخلاق الى السياسة .

اصبحنا الآن فى موقع يمكننا من رؤية الطريقة التى حاول بها فيورباخ ان ينظم مفهومه للأخلاق Ethics فاللذة السيكولوجية هى اساس كل اللذات وكل فعل هو نتيجة لدوافع تهدف الى الاشباع وتتحدد من جانب هذه الدوافع كذلك يتحدد العمل غير الأخلاقى من خلال الدوافع شانه شأن العمل الأخلاقى ، كما ان الألم الذى يجلبه الانسان لنفسه يشبه البحث عن اللذات ، الا ان الأخلاق كعلم لها مبادىء وقوانين كما ان لها مفهوما للانسان ومفهوما للسلوك الانسانى شأن علم الطب الذى يحوى مفهوما للصحة ومفهوما للجسد . ومثل هذه المبادىء وضعية اذا انها تنشأ فى الأخلاق من المعطيات المنهجية عن الانسان ، ومن المفاهيم القائمة على أسس منهجية لما هو عادى ثم المنطقى ان تكون هذه المعلومات دقيقة ومتجانسة .

ويبدو ان فيورباخ يحاول فى مفهوم الحب والتعاطف ان يزيد من نظام التعاون الطبيعى التلقائى والتفاهم وذلك باعتبارهما امرا اساسيا من الناحية الأخلاقية ، فهو يعتقد أن فى الحب يختفى الصراع بين

الأفراد ورغباتهم ، وفى الحب ايضا يتوحد كيانى وكيانك فى كيان واحد الا ان هناك توتر بين اللغة الأنانية (الدوافع الفردية) وبين اللذة الشاملة وهى الخير والاهتمام بسعادة الآخرين وان هذا التوتر ينتهى فى أخلاق فيورباخ . وهو نفس ما نجده لدى بيرى فى مفهوم « السعادة التوافقية » التى نصل اليها عبر التعاون والحب . فلو اتفق الجميع على حل الصراعات فى تعاون فان الناتج هو الخير الأقصى .

ويشير الجزء الأكبر من عمل فيورباخ الى اهتمامه بجعل السعادة الفردية أمرا ثانويا بالنسبة للصالح العام ، أما العلاقة بالآخرين فلا يمكن ان يكون الانسان فيها ماديا بصفة كاملة . وشعار فيورباخ الذى يوصى به الانسان لكى يكون اخلاقيا هو ان يكون لها قدرة على التحمل . وفيورباخ – كما وضحنا – يرى ان اهتمام انسان بالآخرين اهتمام تلقائى ينبع من طبيعة الفرد ويعتقد ان مثل هذا الاهتمام يعتبرا امرا تلقائيا اكثر فاكثر كلما تحرر الانسان من الحاجة والظلم متجها الى السعادة والعدل ، لن العدل أمر متبادل وهو بذلك عكس الأنانية او السعادة الفردية التى كانت تميز العالم القديم (٣٦) .

ونظر لان فيورباخ يسعى الى ربط الانسان المادى ودوافعه ومتطلباته فى علاقة مع أخلاق التعاون الطبيعى فانه يتناول الأخلاق بطريقة سياسية . يقول كامنكا : « ان معظم ما يقوله فيورباخ يفهم على أنه برنامج سياسى وتعبير صلب البنيان للأخلاق الفردية المرتبطة بالمسئولية الاجتماعية والترابط الاجتماعى الذى اصبح يشكل اساسا للفكر الديمقراطى الاشتراكى . ان التوازى بين وجهة نظر فيورباخ عن الأخلاق والوجهة الديمقراطية الاشتراكية للمجتمع ، امر مثير للغاية فهو يستخدم مفهوم السعادة happiness بنفس الطريقة التى يستخدم بها لفظ الرفاهية Welfare وذلك ليخلق هدفا اخلاقيا اشتراكيا يوجه المسيرة الانسانية الاشتراكية دون أن ينكر او يمحو صراع المصالح والاهتمامات داخل اطار

هذه الصراعات . ان دوافع فيورباخ المتنوعة المتغيرة هى المصالح المتنازعة التى تعترف بها النظرية الديمقراطية ومقتضاها ان لكل انسان الحق فى الحصول على مزيد من الرضا وعلى كم اكبر من السعادة »(٣٧) .

ومن هنا يحق القول ان الحب والعطف يلعبان فى اخلاق فيورباخ نفس الدور الذى يلعبه الاعتماد المتبادل Jnterdepen dence بين الفرد والمجتمع فى النظرية الاشتراكية الديمقراطية . وفيورباخ مثل الاشتراكى الديمقراطى يميل الى التفكير والقول بان مثل هذه الصراعات تصبح مدمرة عندما لا تشبع الحاجات الأولية الهامة : كلما ارتفع مستوى الاشباعات ارتفع بالتالى المستوى العام للحياة وقل عمق وخطورة الصراعات بين الفرد والمجموعات الاشتراكية وقلت حاجة الفرد الى اشباع ذاته على حساب الآخرين فالنزعة الانثربولوجية عند فيورباخ تحمل طابعا ديمقراطيا » (٣٨) .

وبعد هذا العرض فلسنا فى حاجة الى تقديم رد على الانتقادات التى قدمت الى فيورباخ ومؤداها ان الأراء الأخلاقية تشكل الجزء الأقل معالجة واصالة فى فلسفة فيورباخ ، الذى يستعيض عن القوى الغيبية المحركة للتاريخ بالمشاعر والرغبات الانسانية اى باشياء واقعية فعلا ولكنها غير مادية . وهو النقد الذى وجهه انجلز اولا ثم تبعه اوجست كورنو واشار اليه روبرت تكر ، ولوفيفر الذى يقول : « ان فيورباخ يقدم نفسه كرجل المشاركة الجماعية ، لكن اى دلالة عملية تمتلكها هذه الصيغة ، ان كل ما نراه عنده هو علاقات تلقائية عاطفية فهو لا يستوعب ابدا العالم الاجتماعى بوصفه النشاط الكلى الحى للافراد الذين يكونونه ، وهو يضفى طابعا مثاليا على الحب والصداقة كما لو كان الوضع الأفضل لهما ان يكونا دينين ويضعهما خارج الواقعى وداخل المثالى » (٣٩) . وهذه هى نفس الاتهامات التى توجه اليه فى مجال السياسة والمجتمع . فلنتوقف عند اسهام فيورباخ فى هذا المجال حتى

يظهر لنا مدى صحة ـ أو عدم صحة هذا الاتهام . وهذا موضوع الفقرة القادمة .

٢ ـ الدين والسياسة :

حين نصل الى الحديث عن « الدين والسياسة » فاننا نصل الى غاية فلسفة فيورباخ ونكون فى قلب افكاره ومحورها الذى يهيمن عليها وهدفها الذى تقصد اليه ومبداها الذى يوجهها منذ البداية . فقد اتجهنا منذ البداية فى تحليلنا لفلسفة فيورباخ متتابعين افكاره متجهين نحو هدفها الأساسى وهو الانسان الذى يتحقق من خلال انسنة الطبيعة وتحويل الدين الى سياسة ، وهى وجهة نادرا ما اتجه اليها الباحثون فى فلسفة فيورباخ ، وان كان اشار اليها « مالفن كرينو » فى دراسته عن جوهر الايمان لدى مارتن لوثر وكتابات فيورباخ جميعها كانت حول ماهية الدين او حول نقد الفلسفة التأملية التى كانت شكلا عقلانيا للدين ، والدين هنا بمثابة فلسفة المستقبل ، وهدف فيورباخ ليس العقائد والطقوس والقواعد الحرفية الصارمة بل هو الدين الانسانى . فما المقصود بالدين الانسانى ؟

لا مناص هنا من استخدام عبارة بليت من تكرار استخدامها على ضروب شتى وهى أن « الانسان ـ عنده ـ حيوان متدين » . لكن يجب توضيح هذه العبارة بحيث لا تتخذ منحى بيولوجيا او سيكولوجيا ، فالحيوان هنا بمعنى الكائن الحى الذى يصل الى اقصى درجات الوعى بالذات ، فالدين هو وعى الذات بنفسها وعلى هذا فالدين لا يضاف الى الانسان مثلما تضاف اليه آية صفة اخرى ولكنه هو الذى يحدد الانسان نفسه . االحقيقة ان الدين لا ينفصل عن الانسان بل هو قوام حياته بالنسبة لفلسفة فيورباخ ان هدف فلسفة فيورباخ النهائى تحويل الدين الى سياسة، والإنسان (الانا والانت) اى المجتمع هو اساس هذا التحويل عنده .

« ان الانسان هو جوهر الثيولوجى • والدولة هى جملة الجوهر الانسانى المتحقق والمعلن فصفات الانسان وقدراته تتحقق فى حالات خاصة (الدوّل) ، لكى تعاد من جديد وتتماثل فى شخص رئيس الدولة الذى يجب ان يمثل بلا تمييز كل الدولة ، فالدولة كلها تتساوى أمامه لانه ممثل الانسان الكلى (٤٥) •

يبين فيورباخ موقفه فى ثالث « محاضرات فى ماهية الدين » قائلا : « ان السبب الرئيسى فى اهتمامى بالدين هو انه كان دائما أساس الحياة البشرية اساس علم على الأخلاق والسياسة » (٤١) اى انه كان يريد اظهار ان الكائن الذى يضعه الانسان متميزا عنه وفوقه فى الدين واللاهوت ليس سوى جوهرة الخاص وغرضه اظهار ذلك حتى يستطيع الانسان الذى يحكمه جوهره الخاص دون وعى منه ان يعى ذلك فى المستقبل ، يعى ان جوهرة البشرى هو القانون والأرضية المحددة والهدف والمقياس لحياته الأخلاقية والسياسية يقول : « الدين مفهوما باصلاحات الانسان سوف يحدد قدر الجنس البشرى » (٤٢) •

وتتخذ اهتمامات فيورباخ الدينية طابعا سياسيا فهو يرى انه هناك شخصا محايدا سياسيا ، فاى فرد سواء عن وعى أوعى غير وعى سيكون مشايعا لحزب ما ، حتى لو لم يكن من بين اعضائه ، وقد اكد فى اولى محاضرات فى ماهية الدين ضرورة الاهتمام بالسياسة « التى تحتوى الآن على كل الاهتمامات الأخرى فمن واجبنا كالمان ان ننسى كل شىء من اجل الشئون السياسية » حتى يصل الى ان « الدين موضوع هذه المحاضرات وثيق الصلة بالسياسة ••• فالاهتمام المسيطر علينا اليوم ليس اهتماما نظريا لكنه اهتمام بالشئون السياسية العملية » ، فنحن نود ان تشارك بصورة مباشرة وفعالة فى السياسة ••• لقد شغلنا انفسنا وانهمكنا طويلا بالكلام والكتابة • والآن نطلب من الكلمة ان تصبح جسدا ومن الروح ان تصبح

مادة . « لقد سئمنا المثالية السياسية مثما بسئمنا المثالية الفلسفية وعزمنا على أن نصبح ماديين سياسيين » .

ويتضح هذا الموقف فى « ضرورة اصلاح الفلسلفة » حيث تتميز العصور التاريخية للجنس البشرى بالتغيرات الدينية . ومن هنا فالنفى النظرى للمسيحية بات امرا وشيكا لانها نفيت عمليا فقد جردوا المسيحية من كل قوتها المعارضة ذلك لأنها ربطت نفسها بقوى تحرم الدافع الأساسى للجنس البشرى ، الا وهو الحرية والسياسية(٤٣) لقد حلت السياسة محل الدين ومن هنا يجب ان نصبح متديثين مرة اخرى اذا ما كانت السياسة هى ديننا . ان ما تمثله المعرفة لوعى الإنسان المفكر تمثله الغريزة لوعى الانسان العملى ، لكن الغريزة العملية للجنس البشرى هى غريزة سياسية اى انها غريزة نحو مشاركة فعالة فى شئون الدولة ، هى غريزة تتطلب الغاء التسلسل السياسى ، اى تتطلب الغاء الكاثوليكية السياسية .يقول لوفيت Loweth ان فيورباخ لن يتخلى عن هذا الايمان الراسخ فى عقله والذى اقنعه انه لم يحن الوقت بعد ولم يجد المكان بعد لادراك نظرة العالم السياسية ، لقد حطمت « حركة الاصلاح » المذهب الكاثوليكى المتدين ، لكن الكاثوليكية السياسية جلت محل الكاثوليكية الدينية »(٤٤) ومن هنا فان ما حققته حركة الاصلاح فى مجال الدين فقط يجب أن ننزع اليه فى المجال السياسى ، الا وهو تحويل النظام السياسى الى نظام جمهورى ديمقراطى .

يقول فيورباخ فى « ضرورة اصلاح الفلسفة » : « البابا رئيس الكنيسة انسان صالح مثلى ، والملك انسان صالح مثلنا ، ولهذا لا يستطيع أن يفعل ما يحلو له ، فهو ليس اعلى من الدولة او المجتمع ، والبروتستاتنى جمهورى متدين ، ولهذا السبب فان البروتستانتية تقود طبيعيا الى الجمهورية السياسية حالما تعرض دون قناعها الدينى » (٤٥) ومن هنا تصدق عبارة ماركس وتؤكد ما يسعى اليه فيورباخ من أن نقد الدين

يتحـول الى نقـد القانون ونقـد اللاهـوت يتحـول الى نقـد علم السياسـة » (٤٦) .

ان نفى المسـيحية كان امرا مؤكدا بالنسـبة لفيورباخ ، كما كان مؤكدا بالنسبة الى نيتشـه ، فالدين يتعارض مع الحياة الحديثة باسرها والمسيحية تلقى رفضـا حتى من جانب هؤلاء الذين ما زالوا يعترفون بهـ فهى موضع انكار من جانب الحياة والعلم والفن والصناعة ، ذلك لان الانسـان اصبح يستغل ويتحكم فيما هو انسـانى مما نتج عنه ان تجردت المسـيحية من كل القوى والأسـلحة التى يمكن ان تدافع عن نفسـها » (٤٧) وقد ادرك فيورباخ هذا التناقض بنفس الطريقـة التى ادركه بها كيركجورد ، لكن الأخير استخلص نتيجـة معاكسـة تماما او ان كانت تشترك مع نتيجة فيورباخ فى منطقيتها ومقتضاها ان العلم ، والعلم الطبيعى خاصة لا يرتبط بالموقف الدينى . لقد اتفق الاثنان على الاعتراف بان التناقض بين المسيحية والمصالح العلمية والسياسية والاجتماعية واسـع الهوة . ويشـير لوفيت Löweth الى أن هـجوم فيورباخ على العـالم المسيحى اقل حـدة من هـجوم نيتشـه وكيركجورد »(٤٨) ويتحـدث ماركيـوز عن كل من مادية فيورباخ ووجودية كيركجورد « باعتبارهمـا ينطويان على سمات متعددة لنظرية اجتماعية عميقة الجذور » (٤٩) .

ويتكشف لنا كيركجورد من خلال يومياته الخاصة دراسا متعمقا لكتابات فيورباخ ضـد هيجل والمسيحية ، مستشـهدا بالحكمـة القائلة ان على المرء ان ينتصح من عدوه فيعترف بما فى نقد فيورباخ من قوة حيث انه يثبت الاختلاف الأسـاسى بين تعاليم المسيحية الارثوذكسـية وبين صـورة المسيحية كما نشرها اتباع هيجل من اللاهوتين ولكنه يلاحظ ان فيورباخ نفسـه قد أخفق فى تقدير الدلالة الحقيقية لهذا التضـاد ، وهـو ان المذهب الهيجلى لا يشـتمل اشـتمالا حقيقيا على حقيقـة الله وحقيقـة

المسيحية وانه لا يرد اليهما بطريقة ديالكتيكية . وبدلا من ان يدافع كيركجورد عن الاله وعن المسيحية على اساس النظرية المثالية فى الروح المطلقة يسلك سبيلا جديدا تمام الجدة بان يضعهما فى تضاد مع النزعة الاطلاقية Absolutism على اساس نظرة الى الوجود الدينى، والنتيجة التى يتمخض رفضه لاستيعاب الاله فى الروح المطلق هى تقويضه لاحتجاج فيورباخ بالنزعة الانسانية المضادة للالوهية . وهكذا يكون المفكر الدنمراكى - فيما يقول كولينز - ارهاصا بان الالحاد يستند الى مقدمه لا سبيل الى الدفاع عنها وهى ان الاله والمطلق الهيجلى شىء واحد . ونظرية كيركجورد عن اشكال الوجود تتحرك فيما وراء الصدام بين الشكلين الهيجلى والطبيعى للنزعة الاخلاقية متجهة الى نظرة وجودية لا تخلط الانسان الموجود او الاله الأبدى باية مصادر اطلاقية » (٥٠) .

وبينما يضع فيورباخ المشكلة الرئيسية على انها انقاذ الواقع الانسانى من الاله او الروح المطلق يستخدم كيركجورد كل مواد (امكانيات) الوصف المحسوس لاعادة صياغة تلك المشكلة على انها استعادة الله والانسان على حد سواء من مذاهب المطلق . (٥١) وهو يعترف بان هذا المذهب الأخير كان تصورا لا انسانيا ، ويتناقض بعمق مع الاله الشخصى الخلاق بقدر ما يتنافر مع الموجود الانسانى . واغتراب الانسان لا يتأتى - مثلما يرى فيورباخ من الاعتراف بالله بل من الخلط بين الله والروح المطلق ثم محاولة المواءمة بين الوجود الانسانى والروح المطلق بوصفهما كلا دياليتيكيا . ولهذا فان استعادة الانسان لطريقة وجوده الحقيقية لا تتحقق من خلال المنهج الفيورباخى باضفاء كل خصائص المطلق عليه بصورة معكوسة ، ولا يتم التغلب على الاغتراب الانسانى الا بالقيام بحركة « مزدوجة » تتألف من استرداد الموجود الشخصى المتناهى ومن الاعتراف بالوجود الفعلى الشخصى اللامتناهى لله بالغائنا للفكر الخالص بوصفه التفسير المنهجى للانسان تتحرر فى الوقت نفسه من اعتباره

تفسيرا لوجود الله الأبدى • ومن خلال هذا التوضيح المزدوج وحده نجرر أنفسنا من ربقة المطلق المثالى ومن نتائجه اللاانسانية » (٥٢) •

وعلى العكس من ذلك فقد بدأ فيورباخ بالحقيقة التى لم يعترف بها كيركجورد الا وهى ان المضمون الانسانى للدين لا يمكن المحافظة عليه فى العصر الحاضر الا بالتخلى عن القالب الدينى الأخروى • فتحقيق الدين يقتضى نفيه ، ولابد ان يتحول اللاهوت الى انثربولوجيا ، ولن تبدأ السعادة الأبدية الا بتحويل مملكة السماء الى جمهورية الأرض » (٥٣) وهذا ما حدده برنامج فيورباخ واشار اليه وسار عليه تلاميذه •

ان الحديث عن « الأخلاق والسياسة » ـ فى الفصل الحالى ـ والذى يتوج بحثنا ، من اهم موضوعات الفلسفة الفيورباخية ، أو الانثربولوجيا الذى يعد محورها الانسان ، الانسان الذى يمثل فى آن واحد نقطة القوة والضعف فى فلسفة فيورباخ ، بعبارة أخرى اهم مواضع التاثير على الفلاسفة الذين تتلمذوا عليه مباشرة او تاثروا بفلسفته ، من جهة ، وايضا يعد اضعف النقاط التى تعرضت لشتى ضروب النقد التى وجهها اليه اليسار الهيجلى من جهة ، والماركسية من جهة ثانية • ونظرا لما يمكن ان تلقيه مناقشة هذا الموضوع سواء بعرض التاثيرات أو الانتقادات ـ من أضواء على فلسفة فيورباخ ـ فاننا سنشير اليهما بايجاز لما يمكن ان تقدمه من توضيح لموضوعنا •

لقد كان تاثير فيورباخ قويا على كثير من الفلاسفة ، فبالاضافة الى تلاميذه والكثير من المعجبين بفلسفته • نجد ايضا الفلاسفة والمفكرين الديمقراطين الروس ، فالكثير من الشخصيات الهامة فى تاريخ الفلسفة الروسية قد مروا من هنا وتاثروا بقناة النار مثل : هرزن Harzen (١٨١٢ ـ ١٨٧٠) الذى كان شاكا انسانيا تحول من الهيجلية الى

فيورباخ (٥٤) • وبيلنسكى Belinsky (١٨١١ – ١٨٤٨) مؤسس النقد الديمقراطى ، كان تأثير فيورباخ عليه أكبر (٥٥) • فقد تمرد لحساب الشخصية الانسانية الحية وقد تحول هذا التمرد الى صراع فى سبيل بناء اشتراكى للمجتمع ففى عام ١٨٤٤/٤٣ قام صديق له يدعى (أوجاريف) بترجمة جوهر المسيحية الى الروسية واعجب به للغاية وقد اقتنع بيلنسكى فى نهاية حياته – بتأثير فيورباخ – المادية الانثربولوجية » (٥٦) اما ستانكينفيتش فقد انشأ حلقة دراسية فى موسكو ضمنت بيلنسكى وباكونين دعت الى التنوير والانسانية وقد اجتذبت فلسفة فيورباخ اهتمام ستانكينفتش الذى اعتبره أهم من شلنج ، ومن الجدير بالذكر ان انصار بيلنسكى وجيرتسين واعضاء حلقة بتراشفسكى قد لعبوا دورا كبيرا فى تطوير – الفكر الاجتماعى والسياسى فى روسيا •

اما نيقولاى تشير نيشفسكى Chernyshevsky (١٨٢٨ – ١٨٨٩) قائد حركة الديمقراطية الروسية وملهمها الفكرى فى العقدين السادس والسابع من القرن التاسع عشر – والذى تكونت اراؤه وتصوراته عن العالم تحت تأثير فيورباخ خاصة كتاب « جوهر المسيحية » الذى قراه عام ١٨٤٦ (٥٧) فقد كان هو ودوبروليوف من اتباع فيورباخ المتحمسين لفلسفته بحثا معا عن سبيل التغير ونقبا عن الاتجاهات التى يمكن أن تدفع التغير ، لقد كانا يصبوان دائما الى حرية البشر الكاملة فى تطوير ملكاتهم فى كل اتجاه ومن هنا فقد كانا تلميذين مخلصين لفيورباخ الذى يقول : ان مثلنا الأعلى لا ينبغى ان يكون مخلوقا مجردا استئصلت قدراته وانما ينبغى ان يكون الانسان الكامل الحقيقى المتعدد الجوانب والبالغ التطور « وجعلا هذا القول شعار معاركهما الايديولوجية »(٥٨) ويظهر تأثر نيشفسكى البالغ بفيورباخ فى مجال علم الجمال (٥٩) • ويبين ف • د • كلنجدر فى كتابة

(المـاركسية والفن الحديث .. مدخل الى الواقعية الاشتراكية) اهمية نظربة تشر نيشفسكى الذى تبنى وجهة نظـر فيورباخ المـادية فى هجومه على المفهوم الهيجلى للفن . وفى الحقيقة انه لم يزعم لنفسـه اكثر من تطبيق مناهج فيورباخ فى التحليل على الجماليات . ونستطيع ان نفهم حدود نظريته من نظرية فيورباخ (٦٠) .

ويبين جورج ليشـتهيم G. Lichtheim فى كتابه عن لوكاش Lukacs تتلمذ الأخير على فيورباخ (٦١) . فقد تغلغلت افكار فيورباخ عند لوكاش الذى مزج المقولات الديالكينكية الهيجلية مع الروح المسـيحية مسـتنتجا ذلك من فيورباخ (٦٢) . بل ان لوكاش قد بين فى كتـابه « دراسـات فى الواقعية الأوربية » تاثيرا فيورباخ الكبير على الطليعة الأدبية فى المـانيا : فقد كان ريتشـارد فاجنر ، جوكفريد كيلر ، جورج هيرفنج خاضعين لتاثير فيورباخ ، وكما يقول لوكاش : « فقد ظل الروائى جوتفريد كيلر مخلصـا لفلسـفة فيورباخ التى اعتنقها فى شبابه »(٦٣) .

ونجد صـدى افكار فيورباخ لدى باكونين Bakunin (١٨١٤ ـ ١٨٧٦) فى كتابة « الله والدولة God and the state فهو يرى ان الدولة هى منبع الشرور والايمان بالله هو السـند الرئيسى للدولة وتلك فكرة فيورباخ »(٦٤) . ويذكـر برديائيف فى « الحلم والواقع » انـه اخذ عن هرزن وبيلنسـكى الذين اخذوا بدورهم عن فيورباخ . وهـو اعظم عبقرية ـ كما يرى برديائيف فى فلسفة القرن التاسـع عشر خاصة الانثروبولوجيـا الفلسفية حيث اراد ان يبين أن الدين ما هـو الا تعبير عن اسـمى طبيعة للانسـان (٦٥) .

خاتمة

« خاتمـــة »

على الفلســـفة ـ فيما يرى فيورباخ ـ ان توقظ الفـكر بدلا من ان تقيـده فى انسـاق مذهبية ، عليهـا ان تجعلنـا نتجـه الى تامل الحيـاة والطبيعـة والمجتمع بدلا من ان تربطنا بكتب ومقولات جامدة لقد كان فيورباخ يقف على عتبة ثقافية جديدة انسـانية علمية ، ديمقراطية، وكان يحث الآخرين على نبـذ الأوهام وترك الكتب المدرسـية ، على ان يتبعـوه فى الطريق الذى سلكه ، وذلك لانه كان محررا وموقظـا لفكر اكثر من كونه صانع انسـاق ، ودعا الناس الى استخدام ابصـارهم ، ونصحهم بان يعتمدوا على رؤيتهم الشـخصية للاشـياء ولكنه لم يعين لهم ما ينبغى أن يروه • اما تاثيره على الأجيال التالية فكان قويا • فقـد كان يدفعهم الى التفكير والنظر بانفسـهم ، ولم يكن اتجاهه اتجاه أستاذ يسـعى الى انشـاء مدرسـة لنفسـه فى تاريخ الفكر • ومن هنا فان هؤلاء الذين حاولوا ان ينشـئوا مدرسة لفيورباخ او مذهبـا فلسـفيا له اضرروا بفكـر استاذهم اكثر ممـا افادوه اذ لم يكن من اهدافه او افكـاره مثل هـذا الهـدف •

لقد كان يهدف الى « اعادة الفلسـفة من مملكة النفوس الميتـة » ومن تجريدات الميتافيزيقا الى « مملكة لانفوس الحية » وان يجعلهـا انسـانية تقوم على فهم انسـانى وعلى لغة انسانية • ومن هنا فهـو يضع البذور ويوجه الأنظـار ويتطلع الى المسـتقبل كما يظهر فى تقديمه لمبادىء فلسفة المستقبل حيث تقول فى آخـر عبارة فى مقدمته ••• « ••• ان نتائج هذه المبـادىء لن يطول انتظارها » ونحن نميل الى القول بان هؤلاء الذين تاثروا به وبفكره والذين تابعوا افكاره قد طوروها لأهدافهم الخاصة • ومن هنا يمكن أن نقول عنه كما قال Savigny فى حق الفيلسوف فيكو Vico (١) : « بان افكاره كانت تنير الطريق لمن

ادنى فكرة بسيطة عن الطريق ، الا أن هـذه الأنوار تجعل الأمر مختلطا لمن ليس لديهم اية فكرة على الاطلاق وهؤلاء الذين راوا جزءا من الطريق عليهم ان يكملوا الطريق كله .

لقـد كان فيورباخ ذا نظرة فاحصـة دقيقة ومنطقية اذ كان عقله يتسـم بالقدرة على التخيل ، وغير مفيد فى تفكيره ، لقد كان دائمـا يترك فى الانسـان شـعورا بانه يستطيع دراسـة الفلسفة بطريقة من وضـعه هو يصطلح عليها هو ، على اكثر من مسـتوى اذا اراد ذلك . الا ان خياله وبعد نظره كانا السـمة المميزة والباقيـة فيه اذ اعجب به المفكرون المبدعون ، كما اعجب به كل من كان يرنو الى عمق النظـرة والوضـوع ، وليس الى الانسـاق الجامدة والحلول الجاهزة ، كما انه حاز اعجـاب من يبحثون لديه عن المناهج البسيطة ، او المفاتيح التى تغنى الانسـان عن العديد من النظم والمذاهب وقد وجـد ماركس فى تحليل فيورباخ للدين وفى نقـده لنظرية هيجل فى العلاقة بين الموضوع والمحمول نموذجـا للتحليل احتـذاه ماركس فى نقـده للمجتمع والايديولوجيـات وكان مفهـوم فيورباخ لاجناس الكائنـات The Species - being (Gattung sween) النـواة الأولى لمفهوم ماركس لانسـان ما قبل التاريخ باعتبـاره مجموعة مترابطة من العلاقات الاجتماعيـة ، والانســان الحر المتعاون بالضرورة ومن هنا فان فهم فيورباخ بعد اساسا لمن يهتمون بتطـور فكر ماركس .

وحاول نشر نيفسكى Chernyshevsky ان يسـتخدم مبـدأ فيورباخ الانثربولوجى كاسـاس لعلم الجمال . وكان تاثير فيورباخ على نيتشـه Nietzsche واضحا واسـاسيا كتاثيره على كيركجورد ، وان كان هذا التاثير اقل وضـوحا لدى كيرجورد . وقد حاول اللاهوتيـون تجاهل فيورباخ اودحضـه ، لكن الآن ظهر ان فيورباخ اعظم مفكـر لاهـوتى فى القرن التاسـع عشر ، ريردان فى :

Religion the ght inlg Century

وفى القرن العشرين (بارث) فى

Pratestant th ought bromroussean to Ritachal

والفلسفة المعاصرة فى كثير من فروعها تتابع مفهوم فيورباخ للانسان وخاصة .فهوم الانا والانت J - Thou الذى يحتل الصدارة فى الوعى الفلسفى خاصة بعد ابحاث ماكس شيللر M. Scheler وغيرهم ، وهى الاتجاهات التى تمخضت كلها عن التفكير الوجودى . وقد ظهر تاثير فيورباخ فى العصر الحديث فى فرنسا فى اعمال التوسير ، ويمكن ان نذكر ايضا سارتر . ونستطيع تشبيه مرور المفكرين الشباب بمرحلة الثورة البروميثوسية Parmthean الرومانسية ضد الصناعة وعقلانية علم الاجتماع والاقتصاد بثورة الهيجلين اليساريين ضد الدولة البروسية المحافظة والدين والفلسفة التاملية . فان مفهوم فيورباخ عن الانسان يمكن وراء ما يسميه كامنكا الاجتماعية الانسانية ، والماركسية الوجودية Existential ism Marxism التى حمل لواءها مفكرو الطبقة الوسطى فى عصرنا هذا ، وعلي ذلك فان من المناسب ان نرجع الى فيورباخ بالدراسة والبحث . .

وهناك ايضا المنهج التجريبى الذى قدمه فيورباخ باعتباره جانبا هاما من جوانب تفكيره فهو لم يلق مالقيه نقده للدين من تاثير كبير لدى غيره من الفلاسفة ـ الانجليز على سبيل المثال ـ الا انه كان مهما للغاية فى المانيا موطن الفلسفة المثالية التاملية التى كانت فى اشد الحاجة اليه والى تاكيد .فيورباخ على العلم والحواس وابرازه اهمية الادراك الحسى فى الفلسفة للتخفيف من غلواء تلك المثالية المفرطة فى التامل وان كان البعض يرى ان الفلسفة قد تجاوزت فيورباخ ، وانه لا ضير على الباحثين من ان يتغاضوا عن فلسفته . الا ان ذلك ليس حقا تماما لانه لا يمكن لدارسى الفلسفة ان يتناسوا فيورباخ ، بل يجب عليهم ان يمروا هنا عبر (قناة النار) حتى يستطيعوا ان يتبينوا طريقا جديدا لرؤية الفلسفة ، وان يبصروا ان التفكير الحر وليس اقامة المذاهب

المغلقة هو هدف التفلسف وأن موضوع الفلسفة هو دوما : « الطبيعة والانسان » .

وفى ختام البحث لا يستعنى الا ان اقف وقفة طويلة مع فيورباخ مؤكدا على اهم محاور تفكيره . مبينا مواطن القوة والضعف فى فلسفة ناقدا اياها ، « مستخدما النقد » - بالمعنى الكانطى الذى يهدف ليس الى التقليل من قيمة العمل الفلسفى لفيورباخ بل لابراز الامكانيات المتعددة التى توجد بذورها فى ثنايا فلسفته والتى تظهر ما تحمله فلسفة فيورباخ من قوى هائلة وامكانيات خصبة . فقد ابرز البحث مكانه فيورباخ وامكانية تطوير فكره للانطلاق به الى آفاق اخرى تسهم فى الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة والتى تجلت بأوضح صورة فى تطبيق حدس فيورباخ الأساسى على حضارتنا الغربية الاسلامية فى كتاب حسن حنفى الهام باجزائه الخمسة « من العقيدة الى الثورة » كما نسعى الى تحديد علاقة البحث بغيره من البحوث المختلفة فى فلسفة فيورباخ موضحا مزايا ومثالب هذا البحث وايضا اهدافه وانجازاته .

.. وانطلاقا من نفس قضايا فيورباخ الأساسية ومن منهجه فى اعادة اصلاح الفلسفة وتأسيس الدين لصالح البشر ، من هذا البداية يحاول الباحث اقامة حوار يساعد فى دراسة الفلسفة للعربية الاسلامية دراسة معاصرة ، وبيان امكانية الدراسة الفلسفية لمقارنة بين الفكر الغربى والفكر العربى ، بين ماضى الفلسفة وحاضرها ومستقبلها . اى ان مهمتنا فى بعض جوانبها تحويل دراسة فيورباخ والفكر الغربى باصوله اليونانية من « هدف فى ذاته » الى اداة من اجل فهم ودراسة الفكر العربى والاسلامى بل وجعل ذلك وسيلة لرؤية شاملة لواقعنا الحالى وصياغة رؤاه المستقبلة .

..فما هى اولا المحاور الأساسية التى حاولنا تاكيدها والتركيز عليها فى فلسفة فيورباخ .

اولا : محاور تفكير فيورباخ

.. يمكن من البداية ان نميز ثلاثة محاور اساسية يدور حولها فكر فيورباخ وتنتهى عليها موضوعات فلسفته ، وتضم كل كتاباته التى شملت فى احدى طبعاتها الكاملة ثلاثة عشر مجلدا ، وفى طبعة اخرى ستة عشر مجلدا . وهذه المحاور الأساسية هى : نقد واصلاح الفلسفة ، نقد الدين ، والاهتمام بالانسان او الانثروبولوجيا » .

١ ـ نقد واصلاح الفلسفة : يظهر من عناوين كتابات فيورباخ الاهتمام الشديد بالفلسفة كاعلى صورة من صور الوعى الانسانى ، ويتجلى هذا الاهتمام فى محاولات تأكيد : « ضرورة اصلاح الفلسفة » ، « فى بداية الفلسفة » و « قضايا اولية لاضلاح الفلسفة » ، مبادىء فلسفة المستقبل » وشذرات متعلقة بتطورى الفلسفى ، « ونقد فلسفة هيجل » وتاريخ الفلسفة بمجلداته الثلاثة حيث يظهر عنوانا (الفلسفة) فى كل كتاباته المذكورة كما أن الاهتمام بالفلسفة يتخذ مظهرين اساسيين الأول نقدى : « نقد فلسفة هيجل » ، والتجريبين والماديين ، والثانى محاولة تطوير واعادة صياغة الفلسفة الالمانية ، وقد تم له ذلك خلال عدة مراحل بدءا من مقالتيه عن « ضرورة اصلاح الفلسفة » ، « وفى بداية الفلسفة » ، ثم فى « القضايا الأولية » ، واخيرا فى الشكل الناضج والاكثر نسقية فى « مبادىء فلسفة المستقبل » .

.. ثانيا : ان محاولة فيورباخ النظر فى تاريخ الفلسفة من اجل التطوير والاصلاح واعادة البناء لم تكن مجرد مسالة نظرية اكاديمية بعيدة عن واقعه الاجتماعى والسياسى ـ وبالطبع فان الارتباط بينهما (كتاباته والواقع) لم يكن ارتباطا آليا ميكانيكيا بين البنية الاقتصادية وتطور اشكال الوعى بل كان ارتباطا غرضيا واعيا وهادفا ونتيجة لأوضاع المانيا فى تلك الفترة واستجابة فيورباخ لتلك الأوضاع ، يظهر ذلك فى انتقاداته لمختلف اشكال الفلسفة التى تتعارض مع منهجه ، وفى مراجعته للعديد من الكتب الفلسفية ، واختياره موضوعات

بعينهـا للكتابة عنها فى فترة تاريخية ـ مثل كتاباته عن بايل ، وكذلك الفلاسـفة الذين تعرض لهم فى تاريـخه للفلسفة .

.. ومن هـذا المحور الأسـامى يمكن أن نتبين موضوعات وقضـايا اسـاسية شغل بها فيورباخ نذكر منها على سـبيل المثـال : العلاقة بين الفلسفة والدين ، التى شـغلت معظم تفكيره ، نجد ذلك خاصـة فى تاريخ الفلسـفة (المجلد الأول) حيث يتنـاول الفلاسـفة المحدثين ، ومدى اقتراب كل منهم أو ابتعـاده عن العقل والايمان ، او الفلسـفة والدين ، بينما شغلته المشـكلة الهيجلية (المطلق) أو اللامتناهى ممـا احدث صرعا يكـاد يكون وجوديا ان جاز هـذا التعبيير فى تفكيره بين اللامتناهى والمتناهى ، اللامحدود والمحدود ، المجرد والحسى . نجـد ذلك فى نقـده لفلاسـفة التجريبية والمـادية : باخمـان ، ودورجـس كذلك شـغل الجزء الأسـاسى « للقضـايا » « وفلسة المستبقل » ، واظن تلك المشـكلة اخذت حيزا كبيرا من الزمان فى تفكير فيورباخ ، وهى التى تميز الى حد كبير صراعه وتورده ضـد هيجل فى اطار الاشكالية الهيجلية والتى تبين بوضوح لتميزه عن اسناده .

٢ ـ نقد الدين : ويظهر فى كتبه : « ماهية المسيحية » ، « ماهية الدين » ، « ماهية الايمان لدى لوثر » ، محاضرات فى « ماهية الدين » وكثيرا من المقالات ، تلك الكتابات التى تميزت بالنقد واعادة التأسيس النفى والايجاب ، كما يظهر ذلك فى كتابة الأشهر « ماهية المسيحية » الذى خلق معـارك عديدة بين فيورباخ وغيره من الفلاسفة سـواء من اليسـار او من اليمين الهيجلى ، سـواء من المـاركسيين أو من الفلاسفة التأمليين . وسـبق ان ذكرنا نقـد شترنر لمـاهية المسيحية فى « الأوحد وصفاته » ورد فيورباخ عليه ، وكذلك نقـد . ج . موللر اللاهوتى ، ورد فيورباخ ، وتراوحت الانتقادات الموجهة الى فيورباخ من جانب اللاهوتين بانه رافض للدين تماما ومن اليسـار الهيجلى بأنه ظل محافظـا على الدين ولم يستطيع التخلى عنه . وظلت كتابات فيورباخ رغم انتقادات

الفريقين تتعمق ببحث الدين الذى ظل الشغل الشاغل له فى معظم اجزاء فلسفته . وكان الدين كما يعلن فيورباخ باستمرار محور تفكيره الدائم . وكان لكل كتاباته غرض واحد واتجاه وموضوع واحد هو الدين واللاهوت وكل ما يتصل بهما ، هادفا من ذلك ان ينير مناطق الدين الغامضة بمصابيح العقل مما جعل الكثير من الشراح يؤكدون ان احدا من الفلاسفة المحدثين لم يهتم بقضية اللاهوت مثلما اهتم بها فيورباخ . بل ان فيورباخ فى مناهضته للاهوت كان اكثر لهوتية من العديد من اللاهوتيين انفسهم .

لقد تعامل فيورباخ مع الدين - على العكس من زملائه من اعضاء اليسار الهيجلى الذين كانو اصلا لاهوتيين - على مستوى اكثر عمومية فهو فى كتاباته الدينية يتجاوز العرض والرصد التاريخى الى التحليل السيكولوجى والتناول الفلسفى . ومن هنا فهو يتنقل الى افاق أكثر رحابة فى دراسة الدين ، يريد ان يجعل الدين الموضوع الأول للفلسفة بل انه يحول الدين الى سياسة (لنكن متدينين مرة اخرى اذا كانت السياسة ديننا) .

ويرتبط نقد فيورباخ للدين بنقده للفلسفة التأملية . وهنا ينبغى أن نتوقف عند ربط فيورباخ للفلسفة التاملية بالدين واللاهوت وتميز بين موقف فيورباخ فى هذه النقطة ، وتفرقه بين : الدين Roligion واللاهوت Theolog وتاكيده وابقائه على الأول باعتباره اساس العلاقة بين البشر ونفيه ورفضه للثانى باعتباره تجريد يقع خارج نطاق البشر ، الأمر الذى ينقلنا الى المحور الثالث فى تفكير فيورباخ والى الغرض الأساسى من نقده للفلسفة وللدين الا وهو الانسان او الانثروبولوجيا .

٣ - الاهتمام بالانسان وتاسيس الانثروبولوجيا الفلسفية :
كان فيورباخ فى هذا المحور الهام من محاور تفكيره مثلما كان فى المحورين السابقين ضد الموقف المثالى التاملى النظرى للاهوت والفلسفة

التاملية وضد التجريد والمطلق ، ومع الحس العيانى المحدود والمباشر ، اى مع الانسان .

والانسان عنده ليس فقط اللوجوس كما عند اليونان ولا الكوجيتو كما عند ديكارت ولا العقل الخالص الكانطى ولا الانا الفشتى انه الانسان الانسانى كما يقول فى تقديم مبادىء فلسفة المستقبل ، الانسان الذى يوجد فى شقاء الأرض وليس فى نعيم السماء السرمدى .

انه يتحدث عن المشاعر والحواس ، والجسد والعاطفة ، وليس عن العقل المجرد . يتحدث عن الانسان الحقيقى « بلحمه ودمه » الذى يحيا على هذه الارض فهو يؤكد فى « القضايا الأولية لاصلاح الفلسفة » « ان الأصل الذاتى للفلسفة هو ايضا اصلها الموضوعى » ، وانا قبل ان نعقل (نفكر) نحس » . اى انه يقف فى بداية صف طويل مع هوسرل ومع الفلاسفة الوجوديين مقابل كانط والفلاسفة المثاليين . فالمشاعر اساس الوجود ، والكائن المجرد له ، وهذا ما نجده مرارا فى القضايا الأولية حيث يؤكد سابقا ومرهصا بالوجودية قبل نيتشه وكيركجورد ـ الذى احتمال اخذ الأول عنه احتمالا مؤكدا ـ يقول : بلا حد ، بلا زمن ، بلا عذاب ليس ثمة كيف ولا قدره وايضا ليس ثمة روح ولا عاطفة ولا حب فالكائن ذو الاحتياجات فقط هو الكائن الضرورى ، ان وجود يفتقر الى شىء ما لا يعد شيئا على الاطلاق ، ومن هنا فالكائن المحروم من كل (حاجة need) لا يشعر ايضا بالحاجة الى الوجود ، ان كيان بلا عذاب هو كيان بلا اساس ، يستحق الوجود فقط من يستطيع ان يتعذب ، ان كيان بلا وجود بلا الم هو كيان بلا كينونة . (٢)

والنقطة الهامة والأساسية التى ينبغى التوقف عندها فى فلسفته هى ، ان الانسان عند فيورباخ ليس هو الفرد المكتفى بذاته بل هو الانسان المتصل بالآخر ، هو الأنا والأنت ، والرجل والمراة . وهو هنا يتجاوز فكرة الوجودية فى الغير ونظرة سارتر مثلا للآخر ، الذى

يسلبنى حريتى ان الآخر هنا ـ عند هذا الأب من آباء الوجودية ، ان جاز التعبير ـ مكمل لى ، محب لى ، جزء منى ، بجمع الأفراد على الحب والمشاركة ، يؤسس فيورباخ اذن المذهب الانسانى ويفسح المجال للأنا والآخر ، ويقيم العلاقة بينهم على أساس الديالوج لا على أساس المونولوج ، يفتتح فلسفة الحوار التى وجدت بشكل عابر فى الوجودية ، وظهرت متكاملة لدى م ٠ بوبر M. Buber الذى تتلمذ على افكار فيورباخ ٠

يتجاوز فيورباخ الفردية ـ التى يؤكد على اهميتها الى الجماعة ومن هنا يضع بذورات لنظرية اجتماعية انسانية يدور حولها الحوار فيما بين الهيجلين الشباب ٠ انه فى الحقيقة يعيد تاسبس واصلاح الفلسفة بعيد بناءها تجاهالنظرية الاجتماعية يشق طريقا جديدا كلية ومن هنا فان الباحث الأمريكى M. Chreno الذى ترجم له بعض كتاباته خاصة جوهر الايمان لدى لوثر ـ يبحث فى رسالته الهامة للدكتوراه فى « الأساس العقلى لراديكالية القرن التاسع عشر فى فلسفة فيورباخ » ويؤكد كما اكد كل من : اوجست كورنو فى اصول الماركسية وماركيوز فى العقل والثورة على تاسيس فيورباخ للنظرية الاجتماعية ٠

وسنحاول فى الفقرة القادمة الاشارة للدراسات الفيورباخية والتاويلات والشروح المختلفة لفلسفته لنبين موقع البحث الحالى بينهما ٠

ثانيا : موقع البحث الحالى فى الدراسات الفيورباخية

٠٠ ولكى نبين نتائج هذا البحث فانه ينبغى علينا ان نحدد موقعه بين البحوث المختلفة فى فلسفة فيورباخ ٠ فالاهتمام مستمر بهذه الفلسفة التى اوجزنا فى الصفحات السابقة اهم المحاور التى تقوم عليها سواء ٠ لقد لفت فيورباخ الانظار بكتاب « ماهية المسيحية » وربما قبله وبكتابيه « قضايا اولية » و « مبادىء

فلسفة المستقبل » كما بين ذلك انجلز فى فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية « فقد كان الحماس عاما وصار الجميع فيورباخيين وتركز التأثير فى اليسار الهيجلى الذى ما لبث فيورباخ ان اصبح ملهمه وحدد خطة سيره ، وتقدمه ، وفاق تأثيره فى الأربيعينات من القرن الماضى اى تأثير آخر ، تجاوز كلا من شتراوس وروجه وموسى هس وانجلز وماركس وغيرهم • وقد بين اوجين كامنكا فى كتابه عن فيورباخ التأثير والاهتمام الكبير بفلسفته فى المانيا وانجلترا وروسيا •

ويبين ريردان فى كتابه عن التفكير الدينى فى القرن التاسع عشر الاهتمام الكبير الذى أعطاه رجال الدين واللاهوت لفيورباخ ، الذى ترك بصماته الواضحة ـ كما اشرنا الى ذلك من قبل ـ على كل من كيركجوررود وفرويد وهيدجر وسارتر • ويمكن ان نضيف ايضا برديائف ولوغيت ومارتن بوبر وغيرهم مع مفكرين دينين من امثال كارل بارث ، وبول تيلتش وغيرهما • ولو رجعنا الى كتابات : لوسكى عن «تاريخ الفلسفة الروسية» ، وبرديائف عن « اصل الثورة الروسية » ولوكاش عن « الواقعية الأوربية » لوجدنا مدى تأثيرات فيورباخ على العديد من الأسماء الهامة • وكذلك سنتبين الاهتمام الكبير بفلسفته • ونحن فى حل من ان نعيد ثانية ما سبق ان ذكرناه عن تأثير فيورباخ والاهتمام الكبير بفلسفته لدى تلاميذه ومحبيه • لكننا سوف نحاول هنا فى هذا المقام ان نعرض للاتجاهات المختلفة التى اهتمت بدراسة فلسفة فيورباخ والكتابة عنها سواء بالعرض والشرح أو تبنى قضايا معينة او بالتفسير والتاويل او النقل والترجمة •

ويكفى العودة الى فهارس الكتب التى وضعت فى فلسفة فيورباخ للالمام بكم الدراسات الهائلة عنه سواء فى الالمانية او الانجليزية او الفرنسية او الروسية فيخصص اوجين كامنكا الصفحات من (١٧٦ ـ ١٨٤) لما الف عن فيورباخ من كتب وكذلك فرتوفسكى يذكر فى صفحات ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ اهم ما كتب عن فيورباخ بالانجليزية والفرنسية وهذا ما يفعله أيضا هنرى ارفون ومن هذه الكتب الثلاثة يظهر حجم الاهتمام

الضخم المتمثل فى الكتابة عن فيورباخ . ويمكن هنا ان نعدد صور واشكال هـذا الاهتمام فى النقاط التالية :

١ ـ يظهر الاهتمام بفلسفة فيورباخ فى ظهور اعماله الكاملة فى اكثر من تصنيف فى اكثر من طبعة فى حياته وبعـد وفاته . الأولى اعدها بولان وجودال ، ليبزج ١٨٤٦ ـ ١٨٦٦ والثانية شتوتجارت ١٩٠٣ ـ ١٩١١

٢ ـ نشر مراسلات فيورباخ . هناك اولا طبعة كارل جرون بعنوان « مراسلات فيورباخ الفلسفية » فى جزئين ليبيزج ١٨٧٤ . والثانية اعدها فلهلم بولان « مراسلات من والى لدفيج فيورباخ » عام ١٩٠٤ .

٣ ـ الترجمات المختلفة لكتبه فى اللغة الانجليزية والفرنسية والروسية ففى الانجليزية ترجم « ماهية المسحية » اكثر من مرة ، كذلك ترجـــم « مبادىء فلسفة المستقبل » مرتين حتى الآن ، « ماهية الدين » ، « محاضرات فى ماهية الدين » و « ماهية الايمان لدى لوثر » ، « ونقد فلسفة هيجل » ، « وضرورة اصلاح الفلسفة » « وفى بدايات الفلسفة » ، « والقضايا الأولية لاصلاح الفلســفة » وشذراته الفلســفية كذلك مقدمات ماهية المسيحية فى ترجمة مسـتقلة .

وفى الفرنسية ترجم « ماهية الدين » ، « ماهية الايمان لدى لوثر » ، « ماهية المسيحية » ، « تأملات فى الموت والخلود » ، « الرد على لاهوتى » ، الرد على شترنر ، « مبادىء فلسفة المستقبل » ، « القضايا الأولية » ، « نقد فلسفة هيجل ». « ضرورة اصلاح الفلسفة » مع مقدمتا ماهية المســيحية .

وفى الروســية ترجمت بعض اعمال مختارة من مؤلفه فى خمس مجلدات ، وبالطبع هناك لغات اخرى ترجم اليها فيورباخ ـ فى العربية قضايا أولية ومبادىء فلسفة المستقبل ـ وهناك ترجمات اخرى لأن دراسات مختلفة كتبت عنه فى دوائر معارف فلسفية ايطالية وغيرها .

٤ ـ اتجاه الدراسات المختلفة فى فلسفة فيورباخ : ويمكن القول انه بالاضافة الى الطبعات المختلفة لأعماله الكاملة فى اللغة الالمـانية وكذلك

الترجمات العديدة لكتاباته الى الانجليزية والفرنسية والروسية والعربية ، فان هناك دراسات عديدة حول فلسفة فيورباخ فى اللغات السابقة . ونحن لن نقوم برصد وفهرسة هذه الدراسات ، فتلك مهمة تخرج عن نطاق جهدنا الحالى - بل سوف نحدد منحى هذه الدراسات التى اتخذ بعضها طابعا اكاديميا ، والبعض الآخر فسر فيورباخ أيديولويجيا بالاضافة الى دراسات تناولت فلسفة فيورباخ بشكل مقارن . وبعضها حاول من خلال الأدب والرواية والمسرح أن يعرض لفلسفة فيلسوفنا . وسوف نتحدث عن كل من هذه الاتجاهات بقدر من التفصيل .

٥ - ومنذ البداية هناك الاتجاه الأيديولوجى الذى يعرض لفلسفة فيورباخ فى اطار الماركسية ، نجد ذلك لدى كل من ماركس وانجلز ولينين وشراحهم . واذا كان مؤسسا الماركسية قد تناولا فلسفة فيورباخ - ومعهم لينين فى هذا الاتجاه - فى كتاباتهم المختلفة بالمناقشة والحوار والتقييم الموضوعى الذى يظهر الاحترام الشديد لفلسفة فيورباخ التى اثرت فيهم تاثيرا كبيرا . فاننا لا نجد فى كتابات شراحهم من أساتذة الفلسفة الماركسية « الا مجرد تكرارو « قولبة » لأفكار فيلسوفنا لا ترقى للتحليل الخصب الذى قام به لينين فى كتابيه : المادية والمذهب النقدى التجريبى ، والدفاتر الفلسفية . او كتابات ماركس وانجلز خاصة « الأيديولوجيا الالمانية » « والعائلة المقدسة » ويسبقهما بالطبع فان كتابات افانا سيبيف عن الفلسفة الماركسية او كتاب Schniereson « مخطوطات ١٨٤٤ » التى تحمل تاثير فيورباخ الكبير عليهما وعلى ذلك عن انجلز لا تضيف جديدا ولا تقوم بتحليل هام لفلسفة فيورباخ فهذه الفلسفة - عندهم - ليست الا تمهيدا للمادية الجدلية وما فيورباخ الا يوحنا المعمدان الذى يبشر فقط بالدين الجديد الذى تدعو اليه الماركسية .

٦ - وهناك اتجاهات دراسية تتناول فلسفة فيورباخ من منظور اكاديمى وذلك بمقارنتها بغيرها من فلسفات ، او مقارنة فيورباخ بغيره

من الفلاسفة نذكر من هـذه الدراسات على سبيل المثال بعض اعمال التى تناولت فيورباخ مع غيره من اليسار الهيجلى : « سيدنى هوك » من هيجل الى ماركس « كارل لوفيت » من هيجل الى نيتشه « دفيد ماكلان D. Mclellen » عن « اليسار الهيجلى وكارل ماركس »(٣) . وبرازل Brazill « الشباب الهيجلى »(٤) وكذلك دراسة فتشر عن « هيجل وماركس وفيورباخ »(٥) وايضا دراسة لوفيت بنفس الاسم(٦) .

وهناك دراسات تربط فيورباخ باللاهوت مثل كتاب ارفون عن فيورباخ وتحول المقدس ، وعن فيورباخ والدين(٧) . ومقالة ارفون عن « فيورباخ والثيولوجى » . وهناك ايضا الربط بين فيورباخ ومارتن لوثر كما لدى John, Glasse فى مقالة « لماذا ربط فيورباخ نفسه بلوثر » . او الربط بينه وبين رائد الدراسات البروتستانتية كارل بارث K. Barth كما فى مقالات كل من : J. Glasse Barth on Feuerbach (٨) ، وفوجل The Barth - Feuer Gach Con frontatis (٨) .
او الربط بينه وبين رائد علم النفس التحليلى فرويد كما فى الدراسات الآتية Freud und Feuerbach Religiokritik نقد فرويد وفيورباخ للدين التى اعدها الباحث الالمانى ا.فزير A. Weser وايضا الفصل الذى خصصه اكتون فى وهم العصر لنقد فرويد وفيورباخ للدين . وكذلك حسن حنفى فى مقالته عن الاغتراب الدينى عند فيورباخ .

وهناك ايضا الربط بين فيورباخ ومؤرخ الفلسفة Zeller فى مقالة بنفس العنوان (فيورباخ وتسلر) كتبها Claudio Gess فى المجلة الدولية للفلسفة .

وكذلك الربط بينه وبين دوركيم . كما نجد ذلك لدى كل من : Thomos F. O'Dea فى كتابه « علم الاجتماع الدينى » وكذلك حسن شحاته سعفان فى كتاب بنفس الاسم .

٧ - وهناك بالاضافة الى ما سبق عدد كبير من الدراسات خصصت

باكملها لتناول فلسفة فيورباخ نذكر منها : دراسة فرتوفسكى الصادرة عن جامعــة كمبرديج ١٩٧٧ فى ٤٦٠ صفحه عن « فيورباخ » ، كذلك دراســـة نفس المؤلف عن Feuerbach A Review of Some Recent illeratur . The philosophical forum (1964)

وتعد دراســة فرتوفسكى من اهم وأحدث ما كتب عن فيورباخ ، وتحتوى على عرض تحليلى لأهم موضوعات الفلسفة الفيورباخية حيث تلتصق بكتابات فيورباخ نصا وروحا ، مع الافاضة فى تحليل العلاقة المعقدة بين فيورباخ وهيجل . والى أى مدى ابتعد الأول عن الأخير وقد استفدنا من الكتاب فى المواضع الخاصــة بعرض كتاب تاريخ الفلســفة والعلاقة بهيجل للرجوع الى نصوص تاريخ الفلســفة حيث عزت الترجمات الانجليزية . وتأتى اهمية هــذه الدراسة من الأمانة العلمية فى رصد التطور التاريخى لفيورباخ من خلال مؤلفاته . تلك الميزة التى نفتقدها فى دراسة كامنكا التى اغفلت التطور التاريخى وبالتالى وقعت فى تفسيرات خاطئة ومتناقضة خاصــة باتساق تفكير فيورباخ .

وقد صدرت دراسة كامنكا عن « فلســفة فيورباخ » فى لندن عام ١٩٧٠ وتناولت فلسفة فيورباخ بشكل تقليدى حيث عرضت فى ثلاثة اقسام : حياة فيورباخ مؤلفاته ، وفى الجزء الثانى نقد الفلسفة وفى الثالث فلسفة المستقبل فى تسعة فصول ، اهمها على التوالى : نقد الدين ، نقد الفلسفة فى الجزء الثانى وتحول الفلسفة ، والمنهج ونظرية المعرفة والمــادية ، ومفهوم الانسان والأخلاق فى الجزء الثالث ، ويبدو ان هــذا التقسيم الى موضوعات مختلفة جعل المؤلف يغفل التطور التاريخى لتفكير فيورباخ ، وكمــا اوضحنا فى سياق البحث فقد ادى هــذا التقســيم بالمؤلف الى احكام خاطئــة .

ويمكن ان نذكر ايضا دراسة مالفن كرنو ـ الذى ترجم جوهر الايمان لدى لوثر ـ تلك الدراســة الهامة التى خصصها لــ « لدفييج فيورباخ » والأساس العقلى لراديكالية القرن التاسع عشر ١٩٥٥ وقدمت الى جامعة

Stanfond ، كما ان اهتمام . Cherho لم ينقطع عن دراسة فيورباخ ، حيث قدم فى العدد ٢٤ من « مجلة تاريخ الأفكار » دراسة من مقولة فيورباخ « الانسان هو ما ياكل » ١٩٦٤ ٠

تصل الآن الى دراسة اقدم نسبيا مما ذكرنا هى دراسة تشمبرلين عن فلسفة فيورباخ وهذا هو العنوان الفرعى اما العنوان الرئيسى لها فهو لم تكن السماء وجهته Heaven wosn't his Des tination تلك الدراسة الصادرة ١٩٤١ وهى ايضا عرض تقليدى لنزعة فيورباخ الحسية ، ونقد الدين والفلسفة ، ثم فلسفة المستقبل والأخلاق ٠ تلك الدراسات الكاملة التى خصصت لدراسة فيورباخ باللغة الانجليزية وهناك بالاضافة لها الكتب الفرنسية مثل دراسة ارفون عن لدفيج فيورباخ وتحول المقدس ، باريس ١٩٥٧ « والبير ليفى » فلسفة فيورباخ وتاثيرها فى « الأدب الالمانى » باريس ١٩٠٤ ٠ غير ما كتبه عنه فى فصول من كتابات بالفرنسية كل من : م٠م كويتيه وفرانز جريجوار ، وهنرى دى لوباك ٠

ويضاف الى ذلك بالطبع دراسة انجلز عن فيورباخ ودراسات اخرى خصص اغلبها لفيورباخ مع الهيجليين الشباب مثل دراسات : هوك ، لوفيت دفيد ماكلان ، ودراسات جان هيبوليت عن هيجل وماركس ، والفصل الذى خصصه ماركيوز عن فيورباخ ونفى الفلسفة فى « العقل والثورة » وكذلك دراسة لوكاش عن « فيورباخ » وحديثه عنه فى كتابه « هيجل الشاب » والفصل الذى عقده جاروري عنه فى كتابه عن كارل ماركس ٠ كل هذا قدم رصيدا ضخما للدراسات الفيورباخية التى بدات منذ اكثر من مائة عام ، لكنها لم تظهر فى الدراسات العربية الا خلال العشر سنوات الأخيرة فقط ، بشكل اولى ويمكن حصرها لدى كل من : حسن حنفى ، عبد الله العروى ، نديم البيطار والياس مرقص ٠

ثم ياتى بحثنا الحالى داخل الاطار السابق للدراسات الفيورباخية مستفيدا من الجهود السابقة ومن بذور الاهتمام العربية كما ظهرت خاصة فى كتابات حسن حنفى ليعرض الاشكالية الاساسية

التـــى تـــدور حولهـــــا فلســـفلة فيوربـــاخ ، طرحـــا عددا من الأســئلة حول أهمية وطبيعة هــذه الفلسفة ودورها التاريخى وأى المناهج والاطر التى تصلح لدراستها وتاتى الفصــول الأولى عن الطبيعة لتحدد الأساس الطبيعى للانسان وتميز مفهوم الطبيعة عند فيورباخ عن المفاهيم التى تقدمها المذاهب الفلسفية المختلفة حتى يتحدد لنا المفهوم الانثربولوجى للطبيعة . وفى الفصول الأخيرة نتحدث عن : الانسان أو التحول من الثيولوجى الى الانثربولوجى وتتناول : النزعة الحســية ، والدين والأخلاق والسياسة فى فلسفة فيورباخ التى كانت فى آن فلســفة دينية تهدف الى تاسيس دين انسانى يقوم على رفض الغيبيات اللاهوتية واستبدال صورة الاله التقليدية بتصور مختلف يبقى عليه ويحققه فى هــذا العالم . وكانت ايضا فلســفة اجتماعية ذات صبغة مميزة لا تضحى بالفرد من أجل المجموع ، كذلك لا تضحى من اجل الفرد فمزجت بين مزايا كل من الوجودية والماركسية فى تسبيح ،حكم كان ينبغى ان يستمر ، وكان من الممكن ان يقضى على التناقض الموجود حاليا بين الفلسفات الفردية والشمولية ، ويصح القول حينئذ ان هناك « فيورباخية » تجمع داخلها ـ وتلغى ـ التناقض بين الوجودية والماركسية اللتين نشاتا عنها فى الأصل . وبالطبع فان تاثـير الواقـــع العربـى فيورباخ فى القافة العربية والاستفادة من نهجه فى مسالة هامة تالية لهذا البحـــث .

(أ) مدى التاثير الضخم الذى مارسته فلسفة فيورباخ على معظم الفلســفات المعاصرة سواء فى المــاركسية أو فى الوجودية ذات النزعــة الانسانية والتى تؤكد على الفرد ، والحوار بين الانا والأخر ، وبذر مقولة الحب التى تتسامى عنده الى مرتبة الدين ، اساس التعامل بين البشر ، ولها تاثيرها أيضــا على الفلســفات الشــعورية عند هوسرل ومدرســته وفلســفة الحياة .

(ب) التاثير على الدراسات اللاهوتية المعاصرة وتطوير الدراسات الدينية بعيدا عن اللاهوت التاملى المغلق الذى ربط نفسه بالفلسفة التاملية

عند لوفيت Löweth وكارل بارث K. Baeth ل تيلتش ، وهانز اهرنبرج وكارل هايم ويكفى الدراسات التى وضعت لبيان ذلك للتاكيد على اهمية فيورباخ بالنسبة للاهوت البروتستانتى المعاصر ، واهميته بالنسبة للاهوت العام .

(جـ) التاثير فى الحركة السياسية الهيجلية الجديدة تجاه تاسيس نظرية اجتماعية وقد اجاد ماركيوز وكورنو فى بيان ذلك مما مهد الطريق امام كرنو لاعطاء صورة كاملة لدور فيورباخ ومكانته ، وهناك ايضا دراسة التوسير فى مقدمة ترجمته لكتابات فيورباخ .

(د) تاكيد ارتباط فلسفة فيورباخ بالواقع الاجتماعى والحقبة التاريخية التى ظهرت فيها وبالتالى تحديد بيئية هذه الفلسفة بانها نابعة من حضارة غربية تختلف عنا لانها قامت من خلال تجديد حركة الاصلاح الدينى اللوثرية على وجه التحديد ، وان انجازاتها الدينية واللاهوتية وبالتالى مشاكلها وحلولها ينبغى ان توضع فى هذا الاطار . اى فى اطار الحضارة الغربية والديانة المسيحية التى تقوم عليها هذه الحضارة وتبنى على اساسها فلسفة فيورباخ . وينبغى علينا ان نتعامل معها من هذا المنطلق ويكون حوارنا حول ما تحدده من مشاكل وما تقدمه من مناهج لبحثها ، وليس بالاتفاق أو الاختلاف حول حلولها الخاصة لهذه المشكلات .

ان هذا البحث الذى يكتب بالعربية حول موضوع ومفكر غربى قد أتاح للباحث أن يعى تماما حدود العلاقة بين طبيعة موضوع البحث وأهدافه وهذه الأهداف تتلخص فى : ان دراسة الفكر الغربى تمدنا بالأدوات والمناهج والمصطلحات التى توضح لنا طبيعة هذا الفكر ذاته . ويعلم الباحث تماما حدود بحثه ومدى ما يتطلبه من جهود مستقبلية حتى تكتمل صورة الفيورباخية فى الأذهان . حقا لقد استطاع هذا البحث أن يحدد بعض الاطر العريضة لفلسفة فيورباخ والتمييز بينها وبين الكتابات الماركسية والهيجلية ووصفها فى سياقها

التاريخى والاجتماعى والربط بينها وبين غيرها من الفلسفات المعاصرة . الا ان البحث الحالى يضع ايدينا على مهام اخرى يرجو الباحث ان يضطلع بها او يضطلع بها آخرون . وهى نقل كتابات فيورباخ للعربية . فلا يعقل حتى الآن عدم ترجمة « ماهية المسيحية » و « ماهية الدين » و « نقد فلسفة هيجل » بل و « تاريخ الفلسفة » . وايضا فان البحث الحالى يفتح الباب أمام مزيد من الدراسات حول فلسفة فيورباخ خاصة فى نقده للدين ونظريته الاجتماعية وعلاقته بهيجل وهو ما نعاهد القارىء على العمل من اجل محاولته تقديمة له فى العربية .



الهوامش والملاحظـات

هوامش المدخل

1 — S. Hooke : From Hegel to Marx, The Uni., of Michigan Press, P. 221, E. Kamenka : The philosophy of Feurbach, Routledge, Kegan Paul, London. 1970, P. 15, H. Vogel, in his Introduction to principles of the philosophy of the Future. Lndiona polis Bobls, Merril 1960. p. vii.

2 — B.M. Reardon : Religions Thought in the Nineteenth Century, Cambridge, Uni., Press, 1966, p. 82.

٣ ـ هنرى ارفون : فيورباخ ، ترجمة ابراهيم العريس ، المؤسسة العربية للدراسات النشر ، بيروت لبنان ١٩٨١ ص ٤٢٠

4 — M. Chreno : The Introduction of translotion ,of Feurbach. The Essence of faith According to luthenr , Horper, Re publishion, London, 1967, pp. 2 5— 26.

5 — Althusser, Note du traducteur, dons Manifestes Philosophique, PNF, Paris 1966, PP. 1-2

٦ ـ د ٠ حسن حنفى : الاغتراب الدينى عند فيورباخ ، مجلة عالم الفكر الكويتية ، ابرايل ١٩٧٨ ص ٤٤ وانظر ايضا «دراسات فلسفية» ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ ص ٤٠٠ وما بعدها ٠

7 — Althusser; p. 2.

8 — Ibid., p. 2.

9 — E. Kamenka, p. 17.

10 — H. Vagel, p.

11 — Kamenka, p. 17 in Feurbach, Samthiceh Werke, Vol,I.

١٢ ـ جان هيبوليت : دراسات فى هيجل وماركس ، ترجمة جورج صدقى ، وزارة الثقافة السورية ٠ دمشق ٠

13 — Cf. Vogel, p. 11 Reardon, loweth, From Hegel to Nietzsch, London, 1965.

١٤ ـ هنرى ارفون : فيورباخ ، ص ٢٤

١٥ ـ نفس المصدر ، ص ٧

16 — Feuerbach : Fragments Concering the Characteristic of My philosophical development, trans. Zawor Hanfi Anchor Books, New York 1972 pp. 266 — 267.

17 — Ibid., p. 268.

18 — Ibid., p. 269.

19 — Ibid., p. 270.

٢٠ ـ جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ، فؤاد كامل ، مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٣ ص ٣٣٥ ، وارفون ـ (ص ١٠ ـ ١١)

22 — Wagner, Autobiographie, 1849, p. 18.

(٢٣) هناك ترجمتين انجليزتين لمبادىء فلسفة المستقبل ، واخرى فرنسية لالتوسير وترجمةعربيةلالياس مرقصوسوف نعتمدالترجمات الانجليزية الأولى قام بهـا فوجل Vogel والثانيـة خمس مختارات فيورباخ التى ترجمها zawar Hanfi عام ١٩٧٢ وسوف نرمز للأولى بحرف V والثانيـة Z. H.

٢٤ ـ ارفون : ص ١٧

٢٥ ـ فرانز مهرنج : كارل ماركس ترجمة خليل هندى ، دار الطليعة بيروت ١٩٧٢ ص ٥٢

26 — Cf. M. Cherno, Feuerbach and The Intellectual Basis of Ninetseth Century, Radicalism ph., B. disseration Stanford Uni., 1955

ويمكن الرجوع أيضا الى مقدمة ترجمته لكتاب « ماهية الأيمان لوثر ».

٢٧ ـ شـملت الأعمـال الكاملة التى نشرها فيورباخ لدى النـاشر

O. Wigand في ليبزج ١٨٤٦ عشرة مجلدات هى : ابحاث ومواد تكميلية لماهية المسيحية ١٨٤٦ انتقادات فلسفة ليبنتز ١٨٤٨ ، بييربايل ١٨٤٨ ، ماهية المسيحية ١٩٤٩ ، محاضرات فى ماهة الدين ١٨٥٧ انساب الالهة ٥٧، الله والحرية والخلود من وجهة نظر الانثربولوجيا ١٨٦٦ . وهناك طبعة ثانية من الأعمال الكاملة اشراف بولان ، جودال شتوتجارت ١٩٠٣ - ١٩١١ اما مراسلاته فقد اشرف على جمعها كارل جرون ثم بولان الأول اصدرها فى جزئين ١٨٧٤ والثانى نشرها ١٩٠٤ وكلاهما طبعتا فى ليبزج .

28 — Feuerbach : Lectures on the Essence of Religion. trans., R. Manhein, Harper X Row New York, 1967, p. 3.

٢٩ - لم يرشح فيورباخ للمجلس الوطنى ولكنه سافر الى فرنكفورت حيث اجرى مناقشات مع روجة وكارل فوجت اعضاء المجلس الوطنى وحضر المؤتمر الديمقراطى الذى كان ينظمه الجناح اليسارى الحر للديمقراطية الالمانية .

٣٠ - هنرى ارفون : ص ١٩ ٢٠

31 — Cf. M. Cherno : Feurbach's «Man is what he eat's, A Rectification, pp. 397 — 406, in Volume XXIV, in journal of History of Ideas 1963.

٣٢ - وكان هـذا هو عمله الأخير ، وهو يضم : « الروحانية والمادية » و « الأخلاق ومذهب السعادة » وكذلك بعض الأعمال القصيرة التى كتبها فى الخمسينات والستينات .

هوامش الفصل الأول

1 — K Wartofsky : Feuerbach, Cambridge, Uni., Press Combridge 1982, p. 142.

2 — Ibid., p.

3 — Ibid., pp. 68 — 72.

٤ ـ انظر دراستنا عن « الديكارتية فى الفكر العربى » الجزء الأول . مجلة المنار العدد ٤٧ نوفمبر ١٩٨٨

5 — Feuerbach : principles of the philosophy of the Future V. p. 13, Z.H. p. 158.

6 — Ibid., V., p. 26, Z.H., p. 198.

7 — Ibid., V., p. 30, Z . H., p. 202.

8 — Ibid., V. p. 31, Z.H., p. 203

9 — Feuerbach : lectures on .. p 7.

١٠ ـ انظر د. مجدى الجزيرى : الحرية والحضارة عند بردياييف ،، دكتوراة غير منشورة ص ٨٨ ـ ١٠٨

11 — Feuerbach : Preliminary Theses on Reform of fphi-losophy, in Fiery Brook, p. 158.

١٢ ـ د. حسن حنفى : مقدمة رسالة اسبينوزا فى اللاهوت والسياسة : الأنجلو المصرية ، القاهرة ط ٢ ص ٨

13 — Feuerbach : Ibid., p. 157.

14 — Feuerbach : Principles .. V. p. 32, Z. H., p. 204.

15 — Feuerbach : Preliminary .. p. 163.

16 — Ibid., p. 166.

17 — Principles .. V. p. 36, Z.H., p. 208.

18 — Preliminary .. p. 154.

19 — Principles .. Z.H., p. 195.

20 — Ibid., p. 196.

٢١ ـ عن لينين : دفاتر فلسفية ، الأعمال الكاملة ، مجلد ٣٨ ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤

٢٢ ـ د. عثمان امين : محاولات فلسفية ، الأنجلو المصرية ط ٢ القاهرة ١٩٦٧ ص ٢٤٤ ـ ٢٥٦

23 — Feuerbach : Lectures on .. p. 10.

24 — Wartofsky pp. 62 - 72.

25 — Ibid., p. 106.

26 — Feuerbach : W, II, p. 27 in Wartofsky, p. 148.

27 — Wartofsky, p. 150.

28 — Ibid., p. 152.

29 — Ibid., pp. 155 — 156.

30 — Ibid., p. 157.

31 — Ibid., p. 157.

32 — Kamenka : p. 62.

٣٣ ـ التوسير : التناقض ولا احادية التحديد (ملاحظات بحث) ص ٨ من كتاب : قراءات فى المادية الجدلية ، ترجمة قيس شامى ، دار الطليعة ، بيروت .

34 — H.B. Acton : The Illusion of The epoch, Routhedage Kegan Paul, London 1973, pp. 120 - 121.

35 — A. Giddens : Capitalism and Modern Social Theory Cambridge Uni., Press 1979, p. 4.

36 — Kamenka : p. 69.

37 — Ibid., p. 70.

38 — Feuerbach : Fragments .. p. 270.

39 — Ibid., p. 270.

40 — Löweth : pp. 68 — 69.

41 — Wartofsky : pp. 28 — 29.

٤٢ ـ كتب فيورباخ عديد من الدراسات فى نقد الهيجلية · وقد عرضنا فى النص لأهمها ·

43 — Principles .. V. p. 31, Z.H., p. 204.

44 — Ibid., V. p. 31, Z.H., p. 203.

٤٥ ـ جيمس كولينز : ص ٣٣٥

46 — Löweth, p. 71, Wartofsky, p. 141.

47 — Wartofsky ,p. 141.

48 — M. Buber : Between Man and Man, The Macmillan Company New York, 1972 pp. 146 — 147.

49 — R. Tuker : Philosophy and Mythes in K. Marx, Cambridge Uni., Press 1964, p. 125.

٥٠ ـ ماركس وانجلز : الأيديولوجيا الألمانية ، فؤاد ايوب ، دار دمشق للطباعة ، ١٩٧٦ ص ٢١ ، ٣٤ ، وأيضا رينيه سيرو : هيجل والهيجيلية ، نهاد رضا ، دار الأنوار ، بيروت ص ٦٥ ـ ٦٦

51 — V. Schenierson : Engls, progress, Moscow, 1974. p. 27.

52 — M. Rossnthal & P. Yuden : [ed] A. Dictionary of philosophy Progress, Moscow, 1974, p. 324.

53 — V. Schneierson, p. 27.

٥٤ ـ رينيه سيرو : هيجل والهيجلية ص ٦٣ ـ ٦٧

٥٥ ـ أوجست كورنو : اصول الفكر الماركسى ، مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٨ ص ٧٩

56 — V. Schneierson : p. 27, E. Brehier : The history of philosophy Vol. VI, Trans., Wade Beskin, The Uni., of Chicago, Press Chicago 1968, p. 206 f.

٥٧ ـ فرانز مهرنج : كارل ماركس ، حياته ونضاله ، ص ٢١

58 — Löweth, p. 330.

٥٩ ـ ماركس وانجلز : العائلة المقدسة ، حناعبور ، دار دمشق ص ١٨٠ ـ ١٨١

٦٠ ـ الموضع السابق .

٦١ ـ ماركس وانجلز : الأيديولوجيا الالمانية ص ٩٠ ـ ٩١

٦٢ ـ المصدر السابق ص ٩٤

63 — Feuerbach : Principles .. V. p. 95.

٦٤ ـ ماركس وانجلز المصدر السابق ص ٩٦

٦٥ ـ نفس المصدر ص ٩٧ ، واوجست كورنو : اصول الفكر الماركسى ص ١٢٨

66 — Feuerbach : The Essence of Christinty, Harperx Row. Publishers, New York, 1957.

67 — Löweth : p. 331.

٦٨ ـ الأيديولوجيا الالمانية ص ٩٢

٦٩ ـ ارفون ص ١٠١

٧٠ ـ الموضع نفسه .

٧١ ـ الأيديولوجيا الالمانية ص ٩٢

٧٢ ـ المصدر نفسه ص ٢٤٥

٧٣ ـ ارفون ص ١٥

74 — Löweth; p. 330.

٧٥ ـ ماركس وانجلز ، العائلة المقدسة ص ١١٧

٧٦ ـ نفس المصدر ص ١١٨

77 — Feuerbach : Towards a Critique of Hegel's philosophy in Fiery Brook, p. 53.

78 — Ibid., p. 56.

79 — S. Hooke ,pp. 227 — 228.

80 — Kamenka, p. 74.

81 — Feuerbach : Toward's a Critique of Hegel's philosophy

82 — Ibid., p. 62.

83 — Ibid., p. 72.

84 — Ibid., p. 73.

85 — Ibid., p. 74.

86 — Feuerbach : The Necessity of a Reform of philosophy, in Fiery Brook, p. 146.

87 — Lŏweth, p. 70.

هوامش الفصل الثانى

1 — Feuerbach : Principles .. p. 245.

٢ ـ د . امام عبد الفتاح امام : كيركجورد رائد الوجودية ج ١ دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨٢ ص ٧ ـ ٨

3 — Preliminary .. p. 161.

٤ ـ ولتر ستيس : فلسفة هيجل ترجمة امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ ص ٤٣١

٥ ـ المصدر نفسه ص ٤١٤

6 — Fragments .. p. 270.
7 — Preliminary .. pp. 155 — 156.
8 — G. Wetter : Dialectical Materialism, Trans by peter heath, Routledeg and Kegan paul, London 1961, pp. 10—11.
9 — Ibid., p. 11.
10 — Preliminary .. p. 160.

١١ ـ ولتر ستيس : المرجع السابق ص ٤٢٨

12 — Preliminary .. p. 168.

١٣ ـ جارودى : كارل ماركس ، جوزج طرابيش ، دار الأداب بيروت ط ، ١٩٧٠ ص ٢٧

14 — Toward's a Critique .. p. 64.
15 — Preliminary .. p. 167.

١٦ ـ ارفون ص ٣٠

١٧ ـ ماركيوز : العقل والثروة ، فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ص ٢٦٤

18 — The Essence of Christainty .. pp. 226 —227.

١٩ ـ ارفون : فيورباخ ص ٩
٢٠ ـ المصـدر نفسه ص ٢٢

21 — Preliminary .. p. 163.
22 — Ibid., p. 165.
23 — Ibid., p. 169.
24 — Lectures on The Essence of Religion, p. 21.
25 — Ibid., p. 26.
26 — Ibid., p. 44.
27 — Ibid., p. 104.
28 — Ibid., p. 46.
29 — Ibid., p. 116.
30 — Ibid., p. 113.
31 — Principles .. V. p. 7, Z.H. pp. 179 — 180.
32 — Framents .. p. 285.
33 — Ibid., p. 293.
34 — Principles .. V. pp. 39 — 40, Z.H. p. 212.

٣٥ ـ ماركيوز : العقل والثروة ص ٢٦٤ ، د د ٠ حسن حنفى : قضـايا معاصرة جـ ٢ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ص ٤٩١
٣٦ ـ ماركيوز ص ٣٦٥ ، د ٠ حسـن حنفى : الموضع الـسـابق

37 — Feurbach : Collected Works, Vol. II, p. 318.
38 — The Essence of Christianity, p. 28.
39 — V.E. Lenin : Materialism and EmpiricoCriticism, pp. 2 — 10 —25 — 39.
40 —Ibid., p. 79.

٤١ ـ الايدلوجيا الألمـانية ص ٥٥
٤٢ ـ أوجسـت كورنو : ماركس وانجلز جـ ٤ ص ١٢٨
٤٣ ـ الايدلوجيا الألمـانية ص ٢٥٥

٤٤ ـ أوجست كورنو : ماركس وانجلز جـ ٤ ص ١٢٥

٤٥ ـ يعتمد هـذا النقد على الفقرة (٥٦) من قضـايا أولية التى تقول : « تاملوا الطبيعة تأملوا الانسـان ، تجدو كل أسرار الفلسـفة امامكـم » ص ١٦٣

٤٦ ـ أنظـر فى ذلك : « الايديولوجيا الألمـانية » ، « العائلة المقدسـة » ، «مخطوطات ١٨٤٤ »

٤٧ ـ فرانز مهرنج : ص ٤٨

٤٨ ـ الموضع السـابق

٤٩ ـ الايديولوجيا الألمـانية ص ٣٦ ، أوجسـت كورنو : المرجع السـابق ص ٢٥٠

50 — The Essence of Christianity .. p.

٥١ ـ الايديولوجيا الألمـانية ، الموضع السابق ، كورنو : الموضع نفسه

52 — The Essence of Religion. Trans by Alexander loss. New York K. Butts and Co., 1873, pp. 54 — 55.

53 — Ibid., p. 55.

54 — Feuerbach : Sämtliche Werke, Vol. III, pp. 518— 520.

نقلا عن ينين : المـادية والمذهب النقدى التجريبى ص ١٤١ ـ ١٤٢

٥٥ ـ اسـبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسـة ترجمة د . حسن حنفى ، الانجلو المصرية القاهـرة ص ٢٢١ ـ ٢٢٢

5€ — Feuerbach : «Reponse A un Theologien» in A. H Ewerk «La Religion D'Apres Nouveile philosophie Allmand, p. 55.

57 — Ibid., p. 55.

58 — Ibid., p. 55.

59 — Ibid., p. 55 — 56.

60 — Lecturs on The Essence of Religion, pp. 54 — 55.

61 — V.E. Leinin : p. 142.

62 — The Eessence of - Religion, p. 2.

63 — Ibid., pp. 7 — 8.

64 — Ibid., pp. 9 — 10.

65 — Ibid., p. 10.

66 — Ibid., p. 12.

67 — Ibid., p. 16.

68 — Lectures .. p. 38.

٦٩ ـ ف ٠ ج افانا سبيف : أصول الفلسفة الماركسية ترجمة حمدى عبد الجواد ، دار الثقافة الجديدة ١٩٧٥ ص ٢٧

٧٠ ـ ازفون : ص ٤٤ ـ ٤٥٠

٧١ ـ المصدر السابق ١١٧

٧٢ ـ نفس المصدر ص ٤١

٧٣ ـ المصدر نفسه ص ٤٢

٧٤ ـ انجلز : فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ٠ مطبعة التقدم ، موسكو

٧٥ ـ فى عام ١٨٨٥ اصدار أحد الناشرين فى شتو تجارت كتابا عن فيورباخ بقلم كارل ستارك وطلب محرر Neve Zeit من انجلز عرضا نقديا للكتاب ورحب الأخير بذلك لأنه يتيح له عرض رايه وراى ماركس فى فلسفة هيجل والتاثير الذى كان لفيورباخ عليهم فى فترة الاندفاع والعاصفة وكتب انجلز لهذا كتابه عن فيورباخ ٠

٧٦ ـ الياس مرقص : مقدمة الترجمة العربية لمبادىء فلسفة المستقبل دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٥٠

٧٧ ـ انجلز : المصدر السابق ص ٤٧ ـ ٥٠

٧٨ ـ الايديولوجيا الألمانية ص ٦٥١

٧٩ ـ بول جانيه وجبريل سياى : مشكلات ما بعد الطبيعة ، يحيى هويدى ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١ ص ١٠٨ وأيضا ريردان ص ٨٣ ـ ٨٤

80 — Kamenka. p. 98.

81 — M. Cherno : his Intorduction to the Essence of faith p. 8.

82 — Löweth, pp. 81 — 82, Nathan Rathenstreich : Anthropology and Sensiblity, in Revue International De philosophie pp. 336 — 344.

83 — Vogel, p. X, V.

84 — Wladys law Talarkiewicz : Ninsteeth Century philosophy trans. by Chester A. Kiseel Wadswarth publishing Company inc., Belmont California 1973, pp. 51 — 62.

٨٥ ـ جون لويس : مدخل الى الفلسفة ترجمة انور عبد الملك ، الدار المصرية للكتب القاهرة ١٩٥٧ ص ١٨٧

٨٦ ـ الايديولوجيا الألمانية ،

٨٧ ـ ارفون : هذه هى الفوضوية ، محمد عيتانى ، دار بيروت للطباعة ١٩٥٣ ص ٢٣

88 — N. Berdyave : The Beginning and The end, New York 1967 p. 80.

89 — B. M. Reardon, p. 82.

90 — M. Henry : La Critique de la religion et la Concept de gener dans l'essence du Christianisme pp. 386 — 404.

وراجع عن ميشيل هنرى كتاب جان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، يحيى هويدى ، فرانكلين ، القاهرة ١٩٦٢

٩١ ـ جارودى : النظرية المـادية فى المعـرفة ، ابراهيم قريط ، دار دمشـق د . ت ص ٥ ـ ٦

٩٢ ـ جون ماكورى : الوجودية ، إمام عبد الفتاح امام الكويت ١٩٨٢ ص ١٤٢ ـ ١٤٣

٩٣ ـ مارتن هيدجر : نداء الحقيقة ومقالات أخرى ، عبد الغفار مكـاوى ، دار الثقـافة للطبـاعة والنشـر ، القاهـرة ١٩٧٧ ص ٥٠ ـ ٥٥ ـ ٥٦ ـ ٥٨

٩٤ ـ وانظر ايضـا سارتر الوجود والعدم ، عبد الرحمن بدوى ، دار الأداب بيروت ١٩٧٥ ص ١٨

95 — Principles .... V. p. 60, Z.H. p. 233.
96 — Preliminary .., p. 162.
97 — Ibid., p. 163.
99 — Ibid., p. 164.
100 — Towards a Critique, pp. 54 — 55.
101 — Principles .. V. p. 61, Z.H., p. 235.

١٠٢ ـ انظر د . يحيى هويدى : دراسـات فى الفلسفة الحديثـة والمعـاصرة ص ١٦٠ ـ ١٦١

103 — Preliminary .. pp. 162 — 163.
104 — Ibid., p. 163.
105 — Feuerbach : La Mort et l'Immortolite, Au-Ce Quee la Religion, Nouvelle philosophie Allemande, pairo 1850, p. 520.
106 — Ibid., pp. 520 — 521.

١٠٧ ـ انظر ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ، فؤاد كامل . الدار المصرية للتاليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦ ص ١٧٥ ـ ١٧٧

108 — Preliminary .. p. 162.
109 — M. Cherno, p. 8.

وهــذا يثيره الدكتــور حسن حنفى فى دراســــه عن : « لماذا غاب مبحث الانســان فى تراثنــا القديم » و « لمــاذا غــاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم » فى كتابه : دراســات اسلامية ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٢ ص ٣٩٣ ـ ٤١٦ وهو اهتمامه الدائم يظهر فى عمــله الهــام التراث والتجــديد. القسم الأول « من العقيــدة الى الثورة فى خمس اجزاء : الأول المقدمات النظرية ، والثانى التوحيد وهو يهمنا للغاية خاصة الفصل الســادس منه « الوعى المتعين » الذى يتوجــه بدراســة فيورباخيــة تماما بعنــوان الهيــات أم انســانيات » (ص ٦٠٠ ـ ٦٦٥) والجزء الثالث عن الانســان المتعين ويدور الفصل التاسـع منه عن خلق الأفعــال ومعظمه عن الشـعور وافعال الشــعور الداخلية والخارجية والجزء الرابع عن النبوة والمعـاد والخامس والأخير حول التاريخ المتعين يتناول فيه الايمـان والعمل والأمانة وينتهى بخاتمه من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية وبذا تتحول العقيدة الى ثورة بلغة حســن حنفى أو الدين الى السياســة بلغة فيورباخ . والحق ان العلاقة بين اعمال فيورباخ وحسن حنفى تحتاج الى دراســة عميقــة لن يطول انتظـارها .

* * *

هوامش الفصل الثالث

1 — Principles .. V.p. 73 Z.H. p. 244.

2 — Preliminary .. p. 164.

3 — The Necessity of a Reform of philosophy, p. 145.

4 — Ibid., pp. 145 — 146.

5 — Princip'es .. V. p. 5, Z.H. pp. 175 — 176.

٦ ـ د . عبد الغفار مكاوى : الانثربولوجيا الفلسفية دراسة مخطوطة تحت الطبع ص ٤٧ ـ ٥٧

7 — K. Barth : Introduction to the Essence of Christianity p. xii.

8 — M. Buber : Betuceen Man and Man, p. 181.

٩ ـ راجع فيورباخ : ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وصفاته ص ٢٢٩

10 — M. Buber, p. 181.

11 — Ibid., pp. 184 — 186.

12 — Preliminary .. p. 158.

13 — Ibid., p. 158.

14 — Ibid., pp. 158 — 159.

15 — Ibid., p. 159.

16 — Principles .. V. p. 5, Z.H. p. 177.

17 — Ibid., V. p 5, Z.H., p. 177.

١٨ ـ الربط بين اللاهوت والمثالية هو الخيط الأساسى الذى يقوم عليه نقد فيورباخ كما فى الفقرة (٤) ، (٥) من مبادىء فلسفة المستقبل وكذلك فى القضايا الأولية لاصلاح الفلسفة .

19 — Lectures .. p. 17

20 — Reponse A un theo'oegien, p. 56.

21 — N. Berdyave : The Russian Revolution, The Uni., of Michigan press 1961.

٢٢ ـ بردیائیف العزلة والمجتمع فؤاد کامل ٠ القاهرة ص ٤٧ ٠

23 — Löweth, p. 83.

٢٤ ـ فیورباخ ماهیة المسیحیة فی علاقتها بالأوحد وصفاته ص ٢٢٦

٢٥ ـ انظر نفس المصدر السابق ٠

٢٦ ـ ارفون : فیورباخ ص ١٥١

٢٧ ـ المرجع نفسه ص ١٥٢

٢٨ ـ المرجع السابق ص ١٥٣

٢٩ ـ هرمان رندال : تكوين العقل الحديث ج ٢ ، جورج طعمه ، بيروت ١٩٦٥ ص ١١٩ ـ ١٢٠

30 — The Essence of Christinaty, p.

٣١ ـ البيركامى : المتمرد ، عبد المنعم حنفى ، مطبعة الدار المصرية ، القاهرة ص ١٣٥ ـ ١٣٦

٣٢ ـ فورباخ : ماهية المسيحية فى علافتها بالأوحد وصفاته ص ٢٢٣

٣٣ ـ برویائیف : الحلم والواقع ٠ فؤاد کامل ٠ الادارة العامة للثقافة بمصر ١٩٦١ ص ٢١١

٣٤ ـ المصدر السابق ص ٩٣

٣٥ ـ الموضع نفسه ٠

٣٦ ـ نفس المصدر ص ٦٣

٣٧ ـ نفس المصدر ص ١١٦

٣٨ ـ نفس المصدر ١٧٧

39 — N. Berdasve : Solitude and Socioty G. Reavey Geoffery Bies, The Centemory Press 1938 p. 13 n.

40 — Ibid., p. 32.

41 — Ibid., p. 232.

٤٢ ـ ماركيوز : العقل والثورة ص ٢٦٢ ، د . حسن حنفى : قضايا معاصرة جـ ٢ ص ٤٨٩

وارفون : فيورباخ صفحات ٣٦ ـ ٧٥ ـ ٧٦

43 — The Essence of Christianiy, p. I

44 — Ibid., p. I.

45 — Ibid., p. 2.

46 — Ibid., pp. 2 — 3.

47 — Ibid., p. 3.

48 — Ibid., p. 4.

49 — Santayana · The Sensee of Beauty, Dover publication New York 1955, p. 28.

50 — Ibid., p. 29.

51 — 51 The Essence of Christianty, p. 4.

52 — R. B. Parry : Realms of Valua Harvard Uni., Press 1954, p. 326.

53 — Reponse A un thieologien, p. 58.

٥٤ ـ هوسرل : تأملات ديكارتية ، نازلى اسماعيل حسين ، دار المعـارف بمصر ١٩٧٠ ص ٢٣٥

56 — Ibid., p. 5.

57 — Kamenka., p.

58 — Preliminary .. p. 163.

59 — Ibid., p. 168.

هوامش الفصل الرابع

1 — Marx : «Theses on Feuerbach» in The German Ideology part I. Edited by C.G. Arther, New York, 1970, p. 121.

٢ ـ ارفون : فيورباخ ص ١١٧

٣ ـ المصدر السابق ص ١١٥

٤ ـ المصدر السابق ص ١١٦

٥ ـ انظر فى ذلك : مقدمة التوسير لنصوص فيورباخ الى الفرنسية وكل من N. Rotenstreich فى مقالته : الانثربولوجيا والنزعة الحسية ص ٣٣٦ ـ ٣٤٤ من المجلة الفلسفية الدولية ، ومقدمة فوجل Vogel لترجمة الانجليزية لمبادىء فلسفة المستقبل ، وكل من وليم تشبرلين W. Chambenlain « النزعة الحسية » ص ١٥٣ ـ ١٦٠ فى كتابه Heaven Wasnt his Desatination وده ماكلين ، « ماركس قبل الماركسية » لندن ١٩٧٠ ص ١٨٩ وما بعدها .

J. E. Sulbiwon ; prophets of Thee west, Ne wYork, 1970, p. 47.

٧ ـ تلك عادة فيورباخ فى العديد من كتاباته ، مثل رده على موللر « الرد على لاهوتى » وعلى شترلر « ماهية المسيحية فى علاقته بالاوحد وصفاته » أنظر هنرى ارفون ، فيورباخ ص ٩٩ ، ١٠٠

6 — Feuerbach : Sämthiche Werke, Vol. II, p. 252.

8 — Principles .. Z.H. p. 224.

9 — Fragments .. p. 288.

10 — H.B. Acton, pp. 52 — 53.

11 — Ibid., p. 53.

12 — The Essence of Christianty, p. 3.

13 — La Mort et Immortalite, p. 520.

١٤ ـ فيورباخ : جوهر المسيحية فى علاقتها بالأوحـد وصـفاته ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠

١٥ ـ ارفون : فيورباخ ص ٢٧

16 — Löweth, p. 76.

١٧ ـ فيورباخ : « ضد ثنائية الروح والجسد » نقلا عن ارفون ص ١٠٠

18 — Feuerbach : On The Beginning of philosophy, p.

19 — The Essence of Christianity, p. XXXIV.

20 — The Essence of faith According M. Luther, p. 122.

21 — Ibid., 123.

22 — Lectures .. p. 28.

23 — Vogel; p. 13.

24 — The Essence of Christianity, p. XI.

25 — Principles .. V. p. 55, Z.H. p.. 228.

26 — G. Plekhanov : Art and Social life, Union of Soviet Sociles Republic, 1974, p. 57.

27 — The Essence of Christinaty., p. XXXLX.

28 — Principles : V. p. 53, Z.H. p. 226.

٢٩ ـ ارفون : فيورباخ ص ١١٥ ، ١١٦

٣٠ ـ الموضع نفسه .

31 — Preliminory .. p. 164.

32 — Principles .. V. P. 68, Z.H. p. 241.

33 — Ibid., V. p. 58, Z.H. p. 231.

24 — Ibid., V. p. 59, Z.H., pp. 291 — 232.

٣٥ ـ ارفون : فيورباخ ص ٣١

36 — Kamenka, p. 88.
37 — Preliminory . p. 190.
38 — Ibid., p. 190.
39 — V.E. Leinin : pp. 365 — 367.
40 — Preliminory .. p. 165.
41 — Principles .. V. p. 66, Z.H., pp. 239 — 240.
42 — Kamenka. p. 94.
43 — Feuerbach : S.W. II, p. 207.
44 — Preliminary, p.
45 — Ibid., p.
46 — S. Hook, p. 225.
47 — Ibid., p. 225.
48 — Feuerbach : S.W. II, pp. 303 — 304.
49 — Kamenka, p. 105.
50 — Ibid., pp. 105 — 106.
51 — Preliminory .. p. 160.
52 — Ibid., p. 163.
53 — Ibid., pp. 163 — 164.
54 — Ibid,. p. 164.
55 — Ibid. ,p. 165.
56 — Principles .. V., p. 52, Z.H., pp. 225 — 226.
57 — Ibid., p. V., p. 54 Z.H., p. 227.
58 — Ibid., p. V., p. 227.
59 — On The Beginning of the phil., p. 142.

٦٠ ــ فيورباخ : جوهر المسيحية في علاقتها بالاوحد وصفاته ص

61 — Principles .. V., pp. 69 — 70.
62 — Ibid., V., p. 70, Z. H., p. 241.
63 — Ibid., V., p. 71, Z.H., p. 244.

64 — Ibid., V., p. 54, Z.H., p. 227.

65 — M. Buber; p. 148.

٦٦ ــ بردیائیف العزلة والمجتمع ص ١٤٧ ــ ١٥٠

٦٧ ــ المرجع السابق ص ٥٥

٦٨ ــ المرجع السابق ص ٥٦

69 — Xhançaire : Feuerbach et theologie de Seculairsation Paris, les Editions de Cerf, 1970.

٧٠ ــ فيورباخ : جوهر المسيحية فى علاقتها بالاوحد وصفاته ص ٢٨٨

71 — La Mort et l'ammortalite .. p. 510.

72 — Ibid., p. 517.

٧٣ ــ جارودى : ماركسية القرن العشرين ، نزيه الحكيم ، دار الآداب بيروت ص ١٧٦

74 — La Mort .. p. 516.

75 — Ibid., p. 517.

76 — Ibid., p. 517.

٧٧ ــ د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحب ، مكتبة مصر ، القاهرة ط ٢ ١٩٧٠ ص ٢٤٧

78 — Ibid., pp. 510.

٧٩ ــ جارودى : ماركسية القرن العشرين ص ١٧٤

٨٠ ــ بين جارودى ان القلب فى الحالتين لا يتناول « المذهب » بل « المنهج » فالحب عند اراجون ليس معطى سلفا من الله ، بل هو خلق انسانى محض ، المرجع السابق ص ١٧٥ ــ ١٨٠

81 — Reponse A un theologien, p. 59.

٨٢ ــ د. صلاح مخيمر : فى سيكولوجية الحب ط ٢ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ ــ ص ١٥

٨٣ ـ فيورباخ : ماهية المسيحية فى علاقتها بالاوحد وصفاته ص ٢٣٣

84 — G.A. Wetter, p. 15.
85 — La Mort .. p. 512.

٨٦ ـ د. عبد الرحمن بدوى : العبقرية والموت ط ٢ ، دار القلم بيروت ـ لبنان د.ت ص ٤١ ـ ٤٣

87 — La Mort .. p. 519.
88 — Ibid., p. 518.

٨٩ ـ د. زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، مكتبة مصر ، القاهرة د. ت. ١١٦

٩٠ ـ ف . ع . ادينو كوف : فى الأدب الروائى عند تولستوى ، محمد يونس ، دار الرشيد ، العراق ، ١٩٨١ ص ٣٥

٩١ ـ المصدر السابق ص ٣٧ نقلا عن المجلد العاشر من الأعمال الكاملة لفيورباخ .
٩٢ ـ المصدر نفسه ص ٣٧

93 — La Mort., p. 500.
94 — Ibid., p. 501.
95 — Ibid., p. 503.
96 — Ibid., p. 503.
97 — Ibid., p. 505.
98 — Ibid., p. 505.
99 — Ibid., p. 505.
100 — Ibid., p. 507.

1 — K. Barth : The Introduction to the Essence of Christianty p. X.

2 — Vogel., p. viii.

3 — Feuerbach : lectures .. p. 5.

4 — Berdyoeve : Russian Revolution., pp. 11 — 12.

5 — M. Cherno., p. 12.

6 — Löweth, p. 69 , Wartofsky, p. xvii.

7 — Löweth, p. 333.

8—Ibid., p. 333.

٩ ـ د. محمود رجب : الاغتراب ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٧٨ ، حيث يعرض لشذرة توبنجن الموضحة لموقف هيجل المبكر من الدين ، نقلا عن الأعمال الكاملة لهيجل .

١٠ ـ المصدر السابق ص ١١٩ ، ١٢٠

١١ ـ جارودي : كارل ماركس ، جورج طرابيش ، دار الآداب ، بيروت ط ٢ ص ٢٢

١٢ ـ انظر جارودى : نظرات حول الاسان ، يحيى هويدى ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، لبيان موقفهما من الفلسفة الهيجلية .

١٣ ـ جارودى : فكر هيجل ، دار الحقيقة بيروت ص ١٤٩

١٤ ـ د. زكريا ابراهيم : هيجل أو المثالية المطلقة مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧٠ ص ٣٥٩

١٥ ـ المصدر السابق ص ٣٥٥

١٦ ـ د. محمود رجب المصدر السابق ص ١٢٣

١٧ ـ نفس المصدر : ص ١٢٧ ـ ١٣٦

١٨ ـ د. زكريا ابراهيم : هيجل أو المثالية المطلقة ص ٣٥٦

١٩ ـ المصدر السابق ص ١٥٧ ، جارودى : فكر هيجل ٢٣٤

20 — The Necessity of a Reform of phil., p. 147.

21 — E. Fackenheim : The Religious Dimension in Hegel's Thought, Boston press, Boston 1967, pp. 339 — 340.

٢٢ ـ يقسم مالفن كرنو فى مقدمة ترجمته « لماهية الايمان لدى مارتن لوثر » مراحل تفكير فيورباخ الدين الى مرحلتين : الأولى « ماهية المسيحية » والثانية « ماهية الدين » ويتأثر « ماهية الايمان » تطويرا الأولى وتمهيدا للثانية ص ٩ ـ ١٧

23 — La Mort .. p. 515.

24 — Ibid., p. 515.

٢٥ ـ انظر د. امام عبد الفتاح : المنهج الجدلى عند هيجل ، دار المعارف القاهرة ، خاصة الباب الرابع ص ٣٢٥ ، ٣٢٦

26 — La Mort .. p. 516.

27 — Berdyaeve : The Divin and the Human, p. 44.

28 — Ibid., p. 136.

٢٩ ـ شاخت : الاغتراب ، يوسف كامل ، المؤسسة العربيه للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٠ ص ١٢٦

٣٠ ـ أشار الدكتور حسن حنفى الى أهمية هذا النص الذى أورده الأشعرى الاسلاميين طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٤٠

31 — Reponse A un Theologien, p. 52.

32 — Ibid., p. 54.

33 — Ibid., p. 54.

٣٤ ـ فيورباخ : جوهر المسيحية فى علاقتها بالاوحد وصفاته ص ٢٢١

35 — The Essence of faith .. p. 11.

٣٦ ـ انظر فرويد : مستقبل الوهم ، وقارن رايه برای سدنی هوك الذى يقول « انه قد يكون الجنوح الى تعويض الذات عن نقائصها

بادماجها فى الأعمال المجيدة التى قام بها آخرون أسعد حظا والذى يستشهد بفيورباخ الذى قال معللا بالحجة المنطقية أن هذه الظاهرة توضح طبيعة الآلهة التى يعبدها البشر » هوك : البطل فى التاريخ مروان الجابرى ، المؤسسة الأهلية للطباعة بيروت ١٩٥٩ ص ٣٢ ، ورالف رزق الله : فرويد ودلتو والدين ، مجلة الفكر العربى المعاصر بيروت لبنـــان ١٩٨١ ص ٩٣

٣٧ ــ فرويد : مستقبل الوهم ص ٢٨

٣٨ ــ المرجع السابق ص ٤٣

٣٩ ــ المرجع السابق ص ٤٩

٤٠ ــ د. حسن حنفى : الاغتراب الدينى عند فيورباخ ، مجـلة عـالم الفكر الكويتية ص ٤٣ وانظر أيضا د. حسن حنفى : دراســات فلسفية ص ٤٠٠

42 — H.B. Acton : p. 121.

43 — A.H. Weser : Freud und Feuerbach, Religions Kritik In augural — Dissertation leipzig 1939.

44 — The Essence of Religion ,p. I.

45 — Lectures on .. p. 26.

46 — The Essence of Religion, p. 2.

47 — Ibid.. p. 2.

48 — Lectures on .. p. 21.

49 — Ibid., p. 22.

50 — M. Cherno, pp. 9 — 10.

٥١ ــ ارفون : فيورباخ ص ٢١

٥٢ ــ نفس المصدر ص ٢١ ، ٢٢

٥٣ ــ هذا رأى كل من مامنكا فى « فلسفة فيورباخ » وانجلز فى « فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية المـانية » .

54 — Lectures on .. p. 26.

55 — B. M. Reardon., p. 83.

٥٦ ــ جون لويس : ص ١٨٧

57 — Berdyaeve : The Divine and The Human, p. 32.

٥٨ ــ بردياييف : العزلة والمجتمع ص ٣٠

٥٩ ــ انجلز : فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ص ٥٥

60 — The Necessity of the Reform of phil., p.

٦٢ ــ انجلز الموضع السابق •

٦٣ ــ نفس الموضع •

63 — Fragments .. p.

64 — Berdyaeve, Ibid., p. 18.

65 — Lectures on .. p. 21.

66 — Lectures on .. p. 21.

67 — Ibid., p. 27.

68 — Ibid., p. 26.

69 — Ibid., p. 27.

70 — Ibid., p. 27.

71 — Ibid., p. 28.

72 — Ibid., p. 29.

73 — Ibid., p. 33.

74 — Le Mort et l'Immortalité .., p.

٧٥ ــ قارن رواية سيمون دي بوفوار « كل البشر فانون » فاستمرار الحياة يعني غياب العاطفة والحب والاحساس •

76 — Ibid., p. 33.

77 Ibid., p. 30.

78 — Ibid., p. 30.

79 — Ibid., p. 30.

80 — Ibid., p. 30.

81 — Ibid., p. 31.

82 — Ibid., p. 31.

83 — Löweth ,p.

84 — Feuerbach : Ibid., p. 32.

85 — Ibid., p. 32.

86 — Frei : Feuerbach and Theology, journal of TheAmerican Acadadmy of Religion 1967 Vol, 35 , No. 3 pp. 2 - 50 off, Glasse: Barth on Feuerbach, Harvard Theological Review 1964, Vol. 57, No. 2 pp. 69 — 96, Vogel : The Barth - Feuerbach Conformtation. Harvard, Theological Review 1966, Vol. 59 pp. 27—52.

87 — E. Brehier : The Nineteenth Century, Period of System trans., by Wade Baskin, The Uni., of chicago Press 1968. p. 209.

وانظر بارت : مقدمة جوهر المسيحية لفيورباخ • وبرديائيف العزلة والمجتمع وجون لويس المدخل الى الفلسفة ، وفوجل : مقدمة ترجمته لمبادىء فلسفة المستقبل •

٨٨ ـ ازفلد كوليه : المدخل الى الفلسفة • أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٥٥ ص ١٢٤

٨٩ ـ انظر دراز : الدين ص ٢٩ ، د• حسن شحاتة سعفان : علم الاجتماع الدينى ص ٢٢

٩٠ ـ د• حسن شحاتة سعفان : الموضع السابق •

91 — Thomas, F.O' Dea : The Sociology of Religion, Prentece-Hall Inc., England, Cliffs, New Jersey 1966 pp. 30 — 31.

92 — Brehier, p. 208.

93 — Ibid., p. 209.

1 — Kamenka, p. 124.

٢ — هنرى ارمون : فيورباخ ص ١٠٩ نقلا عن شترنر الاوحد وصفاته ص ٤٠٣

٣ — ارفون ص ١١٠

4 — Kamenka, p. 124.

٥ — د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ط ٤ النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٦ ص ٣٧٢

٦ — وهى الأعمال التى كتبت فى فترة نمو الرومانسية : قضايا أولية ، فلسفة المستقبل ، ماهية المسيحية .

٧ — فى الفصل الذى خصصه تشمبرلين للأخلاق من كتابه عن « فيورباخ » يرى ان هناك مرحلتين للأخلاق مختلفتين عنده الأولى : الأخلاق الكانطية الفتشية فى كتابات فيورباخ المبكرة ، والثانية على العكس من فلسفة كانط ، وفيها تحددت الأخلاق من حلال قلب الانسان وحياته الشعورية ١٦١ ، ١٦٢ W. B. chamberlin PP 161 - 162.

8 — kamenka, p. 126.

9 — Principles V. p. 71, 2. H., p. 244.

10 — The Essence of Christinaty , p. 260.

11 — Igid., p. 248.

١٢ — تتردد فكرة تحويل الايمان الى حب فى معظم كتابات فيورباخ فى « ماهية المسيحية ، ماهية الايمان ، والرد على لاهوتى » وتأملات حول الموت والخلود .

13 — Kamenka, p. 129.

١٤ ــ هناك ترجمتين للكتاب بالاضافة الى العرض الممتاز لفلسفة كانط الاخلاقية فى كتاب د. توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، نشأتها وتطورها . والترجمة الأولى « تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق » للدكتور عبد الغفار مكاوى ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٥ والثانية « أسس ميتافيزيقا الاخلاق » للدكتور محمد فتحى الشنيطى ، دار النهضة العربية بيروت لبنان ١٩٦٠

١٥ ــ د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ص ٣٨٨

١٦ ــ كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة مكاوى ص ١٧ وترجمة الشنيطى ص ٥١

17 — Kamenka, p. 129.

18 — R. B. Perry Realms of Valuellp . 89.

19 — Kamenka, p. 135.

20 — Feuerbach : Collected Works Vol., x, p. 114 in Kamenka, p. 131.

21 — Ibid., p. 131.

٢٢ ــ يقول انجلز : ان الحب عند فيورباخ فى كل مكان وفى كافة الأزمنة هو الالة الذى يأتى بالعجائب والذى ينبغى أن يتغلب على مصاعب الحياة العملية فى مجتمع منقسم الى طبقات تتعارض مصالحها تماما ، عند هذه النقطة يختفى أخر أثر للصفة الثورية فى الفلسفة ولا يبقى الا القول المأثور لتكن المحبة بين الناس بقضى النظر عن فوارق الجنس والطبقة ـ مبدأ عاما كلية ، انجلز ص ٦٤

٢٣ ــ يعى انجلز تماما تلك الجوانب فى أخلاق فيورباخ حيث أنه يعددها ثم يرفضها باعتبارها لا تمثل نسقا أخلاقيا .

24 — Kamenka, pp. 132 —133.

25 — Ludwig Von Usises : Theory of Histbry, Yale Uni., Press, London ,1957, pp. 12 — 13.

26 — Feuerbach : Collected Works, Vol., x, p. 270 in Kamenka, p. 134.

27 — Kamenka, p. 134.

28 — Feuerbach : Ibid., p. 287.

29 — Ibid., p. 150.

٣٠ ـ قارن موقف الوضـعية المنطقية فى د• الطويل : العقليون والتجريبيون فى فلسفة الاخلاق مجلة كلية الآداب المجلد ١٤ ج ١ مايو ١٩٥٢ ص ١٦ ـ ٦٨ ، د• صلاح قنصوة • نظرية القيمة فى الفكر المعاصر دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة •

31 — Kamenka, p. 138.

٣٢ ـ ازفلد كوليه : المصدر السابق ص ٣٢٥

33 — Feuerbach, C.W. Vol. x, p. 239, Kamenka, p. 139.

34 — Ibid., p. 275.

35 — Ibid., p. 256.

36 — Ibid., p. 292.

37 — Kamenka; p. 144.

38 — M. Chernno; p. 7.

٣٩ ـ هنرى لوفيفر : المنطق الجدلى ترجمة ابراهيم فتحى •

40 — Preliminory .. p. 172.

41 — Lectures .. p. 22.

42 — Ibid., p. 23.

43 — The Necessity of Reform of phil., p. 145.

44 — Löweth, 79.

45 — The Necessity .. p. 152.

٤٦ ـ انظر ماركس : نقد فلسفة الحق الهيجلية ، فى الحوليـات الالمـانية ـ الفرنسية فبراير ١٨٤٤ ، راشد البراوى : المذاهب الاشتراكية المعاصرة ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٧ ص ٤٣

47 — Feurbach : Ibid., p. 154.

٤٨ ـ وهذا جهد لا يشبه الضربة القاضية ، وانما يشبه مجهودا مبذولا بدافع النوايا الحسنة للاحتفاظ بالمسيحية داخل الاطار الانسانى عن طريق الرد النقدى كما يقول لوفيث ٠

٤٩ ـ ماركيوز : العقل والثورة ص ٢٥٨

٥٠ ـ جيمس كوليتر : الله فى الفلسفة الحديثة ص ٤٨٥

٥١ ـ الموضع السابق ٠

٥٢ ـ الموضع نفسه ٠

٥٣ ـ هربرت ماركيوز : العقل والثورة ص ٢٦٢

54 — N.O. Lossky : History of Russian phil., International Uni., press, inc, New York 1972, p. 56.

٥٥ ـ لوكاش : دراسات ، الواقعية الأوربية ، أمير اسكندر الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ص ١٣٢

56 — Lassky, p. 55.

57 — Ibid., p. 90.

٥٨ ـ لوكاش : المرجع السابق صفحات ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٩

٥٩ ـ جون فريفيل : الادب والفن فى ضوء الواقعية ، محمد مفيد الشوباشى ـ دار الفكر العربى ص ٢٨

٦٠ ـ ف٠ ده كلنجندر : الماركسيه والفن الحديث ، ابراهيم فتحى ، دار الاداب والثقافة بيروت ، ١٩٨٠ ص ٤٠

61 — C. Lichteim : Lu Kacs : Modern Masters p. 75.

62 — M. Seliger : The Marxist Conception, of Ideology Combridge Uni., press, London, 1979, p. 24.

٦٣ ـ لوكاش : المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٦

64 — Berdyaeve : The Origin of Russian Communism The Uni., press of glascow, 1937, pp. 76 — 77.

65 — Ibid., p. 193.

هوامش الخـاتمة

1 — Kamenka, p. 149.

2 — Preliminory .. p. 163.

3 — Mclellan, : Thé young Hegeilans . and Marx , New York, 1969.

4 — Brazill : The young Hegelians ,yale Uni., press.

5 — Fetscher : Hegel, Feuer bach, Marx , Bonn 1963.

6 — Löweth : Hegel; Feuerbach, Marx, in Revue Internationale, De philosophie pp. 308 — 335.

7 — Schelling : Feuerbach und die Religion, Munich 1957.

8 — Glasse : Barth on Feuerbach, Harvard theological Review 1964.

9 — Vogel : The Barth — Feuerbach, Conformtion Harvard theological Review 1966.

مراجع البحث

أولا ــ الكتب الغربية :

١ ــ مؤلفات فيورباخ :

1 — The Essence of Christianity, translated from Second German edition by Marien Evans (George Eliot) Harper & Row publishers, New York and London 1957.

2 — The Essence of Religion ,Translated by Alexander loss, A.K. Butts & Co., New York 1973.

3 — The Essence of faith According to Luther, Trans., by. Melvin Cherno, Harper & Row, New York, 1967.

4 — Lectures on the Essence of Religion ,trans. by. R. Manhein, Harper & Row,New York, 1967.

5 — Principles of the philosophy of the Future, trans., with an Introduction by M.H. Vogel ,O polis Bobls Merrill 1966, and anther translation by Zawor Hanfi.

6 — The Fiery Brook : Selected of Feuerbach, Anchor Books : Selected of Feuerbach, Anchor Books, New York 1972

7 — Towards a Critique of Hegel's philosophy.

8 — Introduction to the Essence of Christianity.

9 — On The Beginning of philosophy.

10 — The Necessity of Reform of fphilosophy.

11 — Preliminary Theses on The Reform of philosophy.

12 — Preface to the Second Edition of Essence of Christianity.

13— Fragments Concering The Characteristic of my philosophical Development, trans., by Zawor Hanfi, Anchor Book, New York 1972.

14 — L'Essence du Christianisme dans son Rapporta l'Unique et sa propriete, dans Manifestes philosophiques, text choisis, Trad., par l'Althusser Press Uni., De Frans, 1960.

15 — La Mort et l'Immortalite, Au est-ce Que la Religion Nowelle philosophie Allemande, Trad., par Herman Ewerbeek, Paris 1850.

٢ ــ دراســات عن فيورباخ :

— Acton, H.B. : The Illusion of the epoch, Routledge Kegan paul, London and Boston 1973.

— Barth, K : Pratestant though From Rousseau to Ritachl A clarndn Book, Published by Simon and schuster 1969.

— Barth, K : An Introductory Essay in the Essence of Christianity appears in Die theologie und die Kirche Zollikon — Zwrich, Evangelischer verlag A.G. 1928.

— Chamberlain : Heavn Wasn't his Dstination, London Allen and unwin 1941.

— Engels, : Ludwig Feuerbach and th End of Classical German philosophy 1968.

— Glass, I. : Why did Furbach Concrn himslf with Luther in Revue intrnationale De philosophie, No 101, 1972.

— Kamenka : the philosophy of Feuerbach, Routledge & Kegan paul, London 1970.

— Lenin, V.E., : Materialism and Empirio — Criticism Progress publishers moscow 1967.

— Löweth, K : From Hegel to Nietzsche ,the Revolution in Nineteenth Century though, trans by David Green, London, Constable 1965.

— Reardon, B.M.G. Religions thought in the Nineteenth century Cambridge, Uni., 1966.

— Ratenstreich, Nathen : Anthropology and Sensiblity in Revue Internationale De philosophie.

— Mclellan, David : The young Hegelians and K. Marx, the Macmillan press Ltd 3 ed., London 1980.

— Wartofsky. K. Feuerbach, Cambridge Uni., Press Cambridge 1982.

— Xhanffaire : Feuerbach et la theologie de Secularisation, Pris : les Edition de Cerf, 1970.

— Arvon, H. : L'Feuerbach au la Transformation lu Sacre. F.U.P. Paris 1957.

— Bruaire, Claude : l'homme miroir de Dieu, dans Revue International De philosophie.

— Sidney Hook : From Hegel to Marx, The Uni.. of Michigan Press founlh printing 1971.

— Tatar Kiewicz Wladyslaw : Nineteenth Century philosophy Trans. by Chestr A. Kisiel, Wodswarth publishing Company inc., Belmont california 1973.

٣ ب – كتب عامة فى الفلسفة :

— Althusser : Note du traducteur, dans Manifestus philosophie, F.U.P. Paris 1960.

— Berdyaev : The Beginning and the End, Harper & Bratrass publisher, New York 1962.

— Berdyaev : The Divin and The Human, Geoffeny Bles, London, 1949.

— Berdyaev:Towards a New Epoch, Geoçery B!es London 1949.

— Brehier, E., The Nineeteenth Century, Vol., VI The History of Philosophy, The Uni., of Chicago Press, Chacage 1968.

— Buber M. Between Man and Man The Mcmillan Company, New York 1972.

— Chreno M., : The Introduction of Translation of «The Essence of faith According to luther Harper & Raw publishion, London 1967.

— Fackenhein:The Religious Dimenion in Hegel's thought Beacon Press, Baston 1967.

— Giddens, Anthorg : Capitalism and Modern Social theory, Cadmbridge Uni., Press London, 1967.

— Gustov A. Wetter : Dialectical Materialism Routledge and Kegan paul, London 1960.

— Lossky, N. : History of Russian philosophy International Uni., Press, in New York 1972.

— Perry R.B. : Realms of Values, Harvard Uni.. Press, Cambridge 1954.

— Santyana : The Sence of Beauty, Dover Publishation, New York 1955.

— Thomas F.O' Dea : The Inc., Englwood, New jersey 1966.

— Tucker, R. : Philosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge Uni., Press 1964.

— Vogel, H. : Introduction to «The Principles of the philosophy of the Future», Indiana polis Bobls Merrill 1966.

ثانيا : المراجع العربيـــة •

١ ـ الكتب والمقالات العربية والمعربة •

١ ـ ارفون (هنرى) : فيورباخ ، الترجمـة ابراهيم العـريس والمؤسسة العربية للدراســات والنشر ـ بيروت ـ لبنان ١٩٨١

٢ ـ أرنست بلوخ : مدخل الى الفلسفة عصر النهضة ـ مقـال بالفكر العربى المعاصر ـ صادر عن معهد الانماء العربى ـ بيروت لبنان العـــدد ١٩٨٠

٣ ـ اريك فروم : الدين والتحليل النفسى ، ترجمـة فؤاد كامل مكتبة غريب للطباعة والنشر ـ القاهرة د • ت •

٤ ـ ازفلد كولبة . المدخل الى الفلسفة ترجمة ابو العلا عفيفى • لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٣ ، القاهرة ١٩٥٥ .

٥ ـ أدينوكوف : ف • غ فن الأدب الروائى عند تولستوى . ترجمة محمد يونس • دار الرشـيد للنشر • بغداد العراق ١٩٨١

٦ ـ اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة • ترجمة د • حسن حنفى • ط ٢ • مكتبة الانجلو المصرية • القاهرة •

٧ ـ الأشعرى (أبو الحسن : مقالات الاسلاميين • طبعة : محمد محيى الدين عبد الحميد • القاهرة ١٩٥٠

٨ ـ امام عبدا الفتاح امام : كيركجارد ، رائد الوجودية دار الثقافة للطباعة والنشر • القاهرة ١٩٨٢ م

٩ ـ امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل • ط ١ • دار المعــارف ــ بمصر • د • ت •

١٠ ـ أولف جيجن : المشكلات الكبرى فى الفلســفة اليونانية • ترجمة د • عزت قرنى • دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٧

١١ ـ أوجست كورنو : صول الفكر المــاركسى • ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد • دار الأداب • بيروت • ١٩٦٨

١٢ ـ أوجســت كورنو : ماركس وانجلز ، حياتهما وأعمالهمـا الفكرية ترجمة • الياس مرقص • دار الحقيقة • بيروت ١٩٧٥

١٣ ـ التوســير ، (لويس) : التناقض ولا أحادية التحــديد (ملاحظات بحث) فى كتاب قراءات فى المــادية الجدلية • ترجمة قيس الشامى ــ دار الطليعة للطباعة والنشر • بيروت •

١٤ ـ الياس مرقص : مقدمة ترجمته لكتابا باور ومارلكس حول المســألة اليهودية • دار الحقيقة ــ بيروت • لبنان • ٥ د • ت •

١٥ ـ الياس مرقص : مقــدمة ترجمة لكتابا فيورباخ « مبــادىء فلسفة المستقبل • والقضايا الأولية لاصلاح الفلسفة • دار الحقيقــة • بيروت • لبنــان •

١٦ ـ برية (اميل) : اتجاهات الفلســفة المعاصرة • ترجمة د • محمود قاسم ــ دار الكشــاف بيروت •

وهناك ترجمة أخــرى لنفس الكتــاب بعنوان (قضايا الفلســفة المعاصرة) ترجمة : خنا بولس الشاعر ــ دار الطليعة بيروت •

١٧ ـ بول جانيه ، جبرييل سياى : مشــكلات ما بعد الطبيعة • ترجمة د • يحيى هويدى • الانجلو المصرية • القاهرة ١٩٦١

١٨ ــ برديائيف : الحلم والواقع . ترجمة فؤاد كامل . الادارة العامة للثقافة . مصر . ١٩٦١

١٩ ــ بردیائیف : العزلة والمجتمع . ترجمة فؤاد كامل . دار النهضة المصرية . القاهرة ١٩٦٠

٢٠ ــ بردیائیف : أصل الشيوعية الروسية . ترجمة فؤاد كامل الدار المصرية للتأليف والترجمة . القاهرة ١٩٦٦ ــ وهناك ترجمة ثانية للكتاب بعنوان : « منابع الشيوعية الروسية ومعناها » لذوقان قرقوط . دار الطليعة بيروت . ١٩٧٢

٢١ ــ البراوى (دكتور راشد) : المذاهب الاشتراكية المعاصرة مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٧

٢٢ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ط ٣ النهضة العربية . القاهرة ١٩٧٦

٢٣ ــ توفيق الطويل (الدكتور) العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق . بحث مستخرج من مجلة كلية الأداب . المجلد الرابع عشر . القاهرة ١٩٥٢

٢٤ ــ جارودى روجيه : فكر هيجل . ترجمة الياس مرقص ــ دار الحقيقة ــ بيروت . د . ت .

٢٥ ــ جارودى ، روجية : كارل ماركس . ترجمة جورج طرابيشى . دار الأداب . بيروت . لبنان . ط ٢ ١٩٧٠

٢٦ ــ جارودى ، روجية : ماركسية القرن العشرين . ترجمة نزية حكيم . دار الأداب بيروت . لبنان ١٩٧٢

٢٧ ــ جارودى : روجية : النظرية المادية فى المعرفة • ترجمة ابراهيم قريط ــ دار دمشق للطباعة • د • ت •

٢٨ ــ جارودى : روجية : نظريات حول الانسان • ترجمة د• يحيى هويدى • المجلس الأعلى للثقافة • القاهرة ١٩٨٣

٢٩ ــ جان هيبوليت : دراسات فى ماركس وهيجل • ترجمة جورج صدقنى • منشورات وزارة الثقافة السورية • دمشق ١٩٧١

٣٠ ــ جون ماكورى : الوجودية • ترجمة • امام عبد الفتاح امام المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب • الكويت ١٩٨٢

٣١ ــ جون فرنفيل : الآداب والفن فى ضوء الواقعية • محمد مفيد الشوباشى دار الفكر العربى ، القاهرة د • ت •

٣٢ ــ جون لويس : المدخل الى الفلسفة • ترجمة د • أنور عبد الملك ط ١ ــ الدار المصرية للكتب • القاهرة ١٩٥٧

٣٣ ــ جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة • ترجمة • فؤاد كامل • دار غريب للطباعة • القاهرة ١٩٧٣

٣٤ ــ حسن حنفى (الدكتور) : قضايا معاصرة جـ ٢ فى الفكر الفكر الغربى المعاصر دار الفكر العربى ــ القاهرة د • ت •

٣٥ ــ حسن حنفى (الدكتور) : مقدمة ترجمة رسالة فى اللاهوت والسياسة • لاسبينوزا • ط ٢ • مكتبة الانجلو المصرية • القاهرة د • ت

٣٦ ــ حسن حنفى (الدكتور) : الاغتراب الدينى عند فيورباخ • بحث فى مجلة مستخرج من مجلة عالم الفكر الكويتية ١٩٨٣

٣٧ ــ حسن شحاته سعفان (الدكتور) : علم الاجتماع الدينى . مطبعة دار التأليف . والنشر . القاهرة ١٩٤٧

٣٨ ــ رالف رزق الله : فرويد ودلتو والدين بحث بمجلة الفكر العربى المعاصر . معهد الانماء العربى . بيروت . لبنان ١٩٨١

٣٩ ــ رينيه سيروا : هيجل والهيجلية . ترجمة نهاد رضا ، دار الأنوار بيروت ــ لبنان . . د . ت .

٤٠ ــ رجب (الدكتور محمود) : الاغتراب ، منشأة المعارف . الاسكندرية ١٩٨٠ لا

٤١ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الحب . ط ٢ . مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٠

٤٢ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الحياة . مكتبة مصر القاهرة ١٩٧١

٤٣ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : هيجل أو المثالية المطلقة . مكتبة مصر ــ القاهرة ١٩٧٠

٤٤ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) مشكلة الانسان . مكتبه مصر ــ القاهرة د . ت .

٤٥ ــ سارتر ، جان بول : الوجود والعدم . ترجمة د . عبد الرحمن بدوى . دار الآداب . بيروت . لبنان . ١٩٦٦

٤٦ ــ سانتيانا ، جورج : الاحساس بالجمال . ترجمة محمد مصطفى بدوى . الانجلو المصرية . القاهرة . . . ت .

٤٧ ـ سيدنى هوك : البطل فى التاريخ • ترجمة : مروان الجابرى المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر • بيروت ١٩٥٩

٤٨ ـ شاخت (ريتشارد) : الاغتراب • ترجمة كامل يوسف • المؤسسه العربية للدراسات والنشر • بيروت لبنان ١٩٨٠

٥٠ ـ عثمان أمين : (الدكتور) : محاولات فلسفية الانجلو المصرية ط ٢ القاهرة • ١٩٦٧

٥١ ـ فرويد : مستقبل الوهم • ترجمة جورج طرابيشى • دار الطليعة • بيروت • لبنان ١٩٧٤

٥٢ ـ فرنز مهرنج : كارل ماركس • تاريخ حياته ونضاله • ترجمة خليل الهندى • دار الطليعة • بيروت • ١٩٧٢

٥٣ ـ فردريك انجلز : فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وللكتاب ترجمات عديدة • أولها ترجمة : راشد البراوى ضمن كتاب التفسير المادى للتاريخ • النهضة العربية القاهرة ١٩٤٧ • وترجمة د • فؤاد أيوب • دار الطليعة • بيروت لبنان • وترجمة : جورج استور دار الفكر الجديد ، د • ت • وترجمة دار التقدم بموسكو •

٥٤ ـ فيورباخ ، لدفيج : مبادىء فلسفة المستقبل وقضايا أولية لاصلاح الفلسفة فى مجلد واحد • ترجمة • الياس مرقص • دار الحقيقة • بيروت • لبنان • ١٩٧٥

٥٥ ـ كانط (أمانويل) : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق • ترجمة د • عبد الغفار مكاوى • الدار القومية للطباعة والنشر • القاهرة ١٩٦٥ وهناك ترجمة عربية ثانية بعنوان « أسس ميتافيزيقا الأخلاق للدكتور /

محمد فتحى الشنيطى . دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان ١٩٧٠

٥٦ ـ كلمنجدر ف . د : الماركسية والفن الحديث . ترجمة ابراهيم فتحى . دار الآداب والثقافة . بيروت ١٩٨٠

٥٧ ـ كامى (البير) : المتمرد ترجمة : عبد المنعم حنفى . مطبعة الدار المصرية . القاهرة . د . ت .

٥٨ ـ كول ج . هـ : الرواد الأوائل للاشتراكية . ترجمة : محمد عبد الله الشفقى ـ الدار القومية للطباعة القاهرة . د . ت .

٥٩ ـ لوكاش جورج : دراسات فى الواقعية الأوربية . ترجمة أمير اسكندر . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٢

٦٠ ـ لوكاش جورج : الأدب والفن والوعى الطبيقى . ترجمة هنرى عبود ، دار الطليعة . بيروت لبنان . د . ت .

٦١ ـ لينين : الدفاتر الفلسفية ف مجلدين . ترجمة الياس مرقص دار الحقيقة . بيروت . لبنان . ١٩٧٤

٦٢ ـ لينين : المادية والمذهب النقدى التجريبى . ترجمة فؤاد أيوب . دار دمشق للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان

٦٣ ـ ماركس وانجلز : الايديولوجيا الألمانية . ترجمة فؤاد أيوب . دار دمشق للطباعة والنشر بيروت لبنان ١٠٧٦

٦٤ ـ ماركس وانجلز : العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدى . ترجمة حنا عبود . دار دمشق للطباعة بيروت . لبنان د . ت .

٦٥ ـ ماركس : مخطوطات ١٨٤٤ ترجمة / محمد مستجير مصطفى دار الثقافة الجديدة • بالقاهرة • ١٩٧٤

٦٦ ـ ماركس : قضايا على فيورباخ ملحق بكتاب ماركس وانجلز • الأيديولوجيا الألمـانية • الترجمة العربية ـ دار دمشق ١٩٧٦

٦٧ ـ محمد عبد الله دارز : الدين • بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان مطبعة السعادة • القاهرة ١٩٦٩

٦٨ ـ مكاوى (الدكتور عبد الغفار) : دراسته عن هيدجر فى مقدمة نداء الحقيقة • دار الثقافة • للنشر والتوزيع القاهرة •

٦٩ ـ مكاوى (الدكتور عبد الغفار) : الانتربولوجيا الفلسفية • مخطــوط •

٧٠ ـ موريس نفورث : الفلسفة للاشتراكيين • ترجمة : مسعد الفيشاوى • دار الآداب والثقافة • بيروت • لبنان ١٩٧٩

٧١ ـ هويدى : الدكتور يحيى : دراســات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٨

٧٢ ـ هويدى : الدكتور يحيى : مقدمة فى الفلسفة العامة ط ٩ دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٩

٧٣ ـ هربرت ماركيوز : العقل والثورة • هيجل ونشأة النظرية الاجتماعيــة • ترجمة • فؤاد زكريا • الهيئــة العامة للكتــاب ط ١ القاهرة ١٩٧٠

٧٥ هيجل : علم ظهور العقل • (المجلد الأول) ترجمة • مصطفى صفوان • دار الطليعة • بيروت • لبنان • ١٩٨١ م •

٧٤ ــ هرمان راندال : الـ تكوين العقل الحديث • جـ ٢ ترجمة جورج طعمة • دار الثقافة الجديدة • بيروت • ١٩٦٥

٧٦ ــ هوسرل : تأملات ديكارتية ترجمة د • نازلى اسماعيل • دار المعـــارف القاهرة ١٩٧٠

٧٧ ــ هيدجر ، مارتن : نداء الحقيقة ومقالات أخرى • ترجمــة وتقديم د • عبد الغفار مكاوى • دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة •

٧٨ ــ ولتر سيتس : فلســفة هيجل ترجمة د • امام عبد الفتاح امام • دار الثقافة • للطباعة والنشر ط ١ القاهرة ١٩٧٥

فهرس

فلسفة فيورباخ

الصفحة

الصفحة

رقم الايداع بدار الكتب : ٨٩/٢٦٥٨